Universitat Rovira i Virgili



L'ANTROPOLOGIA IMPORTA

Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir

[publicacions] urv



Fotografia d'Andrea Lolicato

L'ANTROPOLOGIA IMPORTA

Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir

Edició de
Yolanda Bodoque Puerta,
Montserrat Soronellas Masdeu
i Joan Prat Carós

[publicacions] urv

Tarragona, 2022

Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili
Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona
Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat
www.publicacions.urv.cat

1a edició: febrer de 2023
ISBN (paper): 978-84-1365-063-0
ISBN (PDF): 978-84-1365-064-7

DOI: 10.17345/9788413650630
Dipòsit legal: T 113-2023

DEPARTAMENT D'ANTROPOLOGIA,
FILOSOFIA I TREBALL SOCIAL
Universitat Rovira i Virgili

Taula

«Res de tot això estava previst i tot ho ha estat»: alguna cosa més que el retrat d'una trajectòria compromesa i coherent

Yolanda Bodoque Puerta

Montserrat Soronellas Masdeu

Joan Prat Carós

Universitat Rovira i Virgili

> Soc antropòloga, la meva vida s'inicia a la segona meitat del segle xx, soc catalana, tinc dos fills, procedeixo d'una família humil i assumeixo els valors d'esquerres. No sé què té més importància en la definició de la meva identitat perquè tots aquests elements són indissociables.[1]

Aquesta obra col·lectiva és un petit homenatge a una de les professionals més influents en l'antropologia catalana i espanyola dels darrers cinquanta anys. Amb aquest pròleg[2] volem mostrar les diferents dimensions per les quals ha circulat la carrera professional de Dolors Comas d'Argemir, unes dimensions que necessàriament s'intersequen, tal com ella mateixa ens recorda, amb la seva condició de dona, catalana, de classe obrera però també amb el context històric, econòmic, polític, acadèmic i social pel qual ha transitat personalment i professionalment. Tot això, sens dubte, ha contribuït a condicionar les seves eleccions i les seves accions, la seva manera d'estar i les seves relacions amb les nombroses persones i col·lectius que l'han acompanyat al llarg de la vida.

1 Comas d'Argemir, D. (1995). *Trabajo, género y cultura. La construcción de las desigualdades entre hombres y mujeres.* Barcelona: Icaria, pàgina 11.

2 Expressió utilitzada en el discurs pronunciat per Dolors Comas d'Argemir amb motiu de la concessió del premi Maria Antònia Ferrer (URV, 2014).

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 7–18. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

L'estudiant treballadora

La seva trajectòria acadèmica s'inicia el 1967 com a estudiant de la Facultat de Filosofia i Lletres a la Universitat de Barcelona. No obstant això, la preparació anterior com a mecanògrafa (una formació tècnica força comuna entre les dones de l'època per ocupar una veta de mercat laboral molt feminitzada), li va permetre poder compaginar els estudis amb una feina com a personal d'administració i serveis a la mateixa universitat, per alleujar la càrrega econòmica que això podia suposar a una família de classe treballadora que mai no va pensar a poder donar a les seves filles estudis universitaris. En aquest sentit, sempre s'ha sentit orgullosa d'aquests orígens humils i d'haver tirat endavant en una societat que es començava a moure malgrat el pes condicionant i esgotador de la dictadura franquista. Estudiar a la universitat va constituir una oportunitat per entreveure un horitzó i sortir d'aquell destí tan marcat i, per a ella, tan poc interessant com el que es preveia per a una noia en aquells anys. Com a estudiant va assistir a les classes del professor Claudi Esteva-Fabregat, en què va quedar seduïda per l'antropologia. El seguiment del que anava aprenent va quedar reflectit als seus quaderns d'apunts on ja s'adverteixen unes qualitats que l'han acompanyat al llarg dels anys: organització, sistematització i rigor en l'aprenentatge. Com a estudiant, li van proporcionar seguretat per poder defensar les seves conviccions sense fissures i, com a professora, la van preparar per transmetre amb solidesa aquests coneixements. Amb Esteva-Fabregat va aprendre i es va fascinar per societats i formes de vida absolutament desconegudes, diferents i exòtiques, però també pel treball de camp. A les sortides que el professor Esteva-Fabregat feia al Pirineu aragonès, en concret a Bielsa, acompanyat dels seus alumnes, la Dolors també va trobar el seu camp de recerca. Les lectures antropològiques ensenyaven que els antropòlegs (i alguna antropòloga) investigaven en llocs llunyans, però les possibilitats reals de fer-ho des de la Catalunya de llavors eren molt poques, de manera que molts van fer de la necessitat virtut i van practicar el que es va anomenar «antropologia a casa» (*anthropology at home*). Ella mateixa comenta: «Jo era una noia del barri de Gràcia, i el contacte amb una societat agroramadera tan diferent resultava prou exòtic. No em calia anar més lluny.»[3]

---

3 Clop, I. (2004). «Dolors Comas d'Argemir i Cendra, antropòloga i diputada per IC- Verds», *Dones*, 16. Monogràfic sobre antropòlogues. Entendre i atendre la multiculturalitat.

La investigadora

I així és com, el 1973, la Dolors inicia a Hecho, un poble del Pirineu central espanyol, l'etnografia amb què posteriorment va defensar la tesi doctoral,[4] emmarcada en allò que llavors es coneixia com a *Peasant Studies*, estudis sobre el camperolat. Una de les principals aportacions a aquest camp d'estudi (que desenvoluparia fins al 1986) va ser precisament la mirada crítica cap a la teoria de la modernització, en què es basaven els seus teòrics, la qual va considerar simplista per analitzar el canvi social des d'una perspectiva unilineal i etnocèntrica.[5] Des del seu punt de vista, era fonamental tenir en compte les condicions materials d'existència i les desigualtats socials en relació amb els sistemes de propietat, les condicions ecològiques, el rol del mercat o les estratègies familiars per sobreviure. En definitiva, analitzar l'articulació de les societats pageses amb processos de caràcter més ampli: no només el que sinó el perquè de les coses.[6]

Poc temps després, Maurice Godelier li va confiar la coordinació del grup de recerca espanyol que va participar en el projecte internacional per a l'estudi de la transició social (1986-1990) en què es buscava identificar els elements que propicien un canvi en la societat i analitzar la coexistència de tota una sèrie de relacions de signe contradictori que confereixen gran diversitat i especificitat al procés de transició al sistema capitalista en diferents zones. Des de diferents àmbits es van estudiar les característiques de les antigues relacions socials i dels seus mecanismes de reproducció per poder distingir els elements que contribueixen al manteniment o a la transformació.[7]

Les publicacions derivades de la seva tesi doctoral i la singularitat del seu treball de camp al Pirineu aragonès[8] van contribuir que se la considerés pirineista (especialista en els Pirineus) i que, entre d'altres, el Govern d'Andorra primer la incorporés com a assessora de projectes i publicacions i posteriorment la convidés a conduir una investigació sobre les transformacions econòmiques i polítiques experimentades per aquest microestat, que va passar de ser una de les valls més pobres del Pirineu a com el coneixem avui, un estat modern, ric, internacionalitzat i convertit en un centre comercial,

4 Comas d'Argemir, D. (1978). *Familia y herencia en el Pirineo aragonés* .

5 Comas d'Argemir, D. y Contreras, J. (1990). «El proceso de cambio social», *Agricultura y Sociedad* , 55 (Suplement), pàgina 1-71.

6 Comas d'Argemir , D. (2021) «Observar y ser observada. Apuntes metodológicos desde las experiencias del trabajo de campo». Tomé; P.; Valdés, M.; Álvarez, C. (eds.) *Símbolos en la ciudad. Símbolos de la ciudad. Homenaje a María Cátedra*. València: Tirant Humanitats.

7 Comas d'Argemir, D.; Assier-Andrieu, L. (1988). Número monogràfic sobre «Grupo doméstico y transición social», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 6.

8 Comas d'Argemir, D.; Pujadas, J.J. (1985). *Aladradas y güellas. Trabajo, Sociedad y Cultura en el Pirineo Aragonés*. Barcelona: Anthropos (Col. Cuadernos de Antropología, 83); Comas d'Argemir, D.; Soulet, J.F. (eds.) (1993). *La família als Pirineus. Aspectes jurídics, socials i culturals de la vida familiar: continuïtats i canvis*. Comunitat de Treball dels Pirineus i Govern d'Andorra; Pujadas, J.J.; Comas d'Argemir, D. (1994). *Estudios de antropología social en el Pirineo aragonés*. Saragossa: Diputación General de Aragón; (1996) *Familia, herencia y derecho consuetudinario*. Saragossa. VII Congreso de Antropología Social .

financer i turístic. El projecte va ser elaborat conjuntament amb Joan Josep Pujadas i es va dur a terme entre el 1993 i el 2000. El seu repte:[9] no fer una etnografia de manera que reconstruís un passat tradicional ideal, la vida dels pastors, els motlles per als formatges o la cultura material sinó anar més enllà implicant en aquest estudi del procés de canvi més ampli totes les persones residents al Principat fos quin fos el seu origen. Un dels eixos centrals d'aquest treball es va nodrir precisament de les anàlisis fetes des de la perspectiva de la transició social.[10] Producte del treball i les reflexions al Grup Internacional per a la Transició Social, i amb les dades de les seves investigacions, la Dolors va decidir sintetitzar els coneixements en un llibre crucial que ha tingut una àmplia difusió tant a Espanya com a Amèrica Llatina. A *Antropología económica* (Ariel, 1998), a més de proporcionar un marc excepcional amb què mostra el desenvolupament d'aquest camp específic de l'antropologia, va obrir una línia llavors molt nova dins de l'antropologia ecològica, l'ecologia política.

La Dolors també explorava altres camps des de feia alguns anys i duia a terme investigacions en temàtiques afins al parentiu i l'economia (com el treball de les dones o els canvis a la família) conjuntament amb equips formats per estudiants que van entrar al camp de la investigació antropològica de la seva mà (i amb algunes de les quals continua col·laborant). El 1988 comença a treballar amb un petit grup d'alumnes sobre diversos materials empírics dipositats a l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya, en concret, reculls d'històries de vida de dones. Aquests relats, recopilats en el marc dels seminaris sobre Família i Parentiu que ella mateixa dirigia, es van publicar al llibre *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre dones de classes populars (1900-1960)* (Altafulla, 1990), on s'analitzaven les experiències i percepcions que les dones tenien de les seves pràctiques quotidianes i els factors socials i ideològics que les condicionaven. Entre el 1990 i el 1995 va liderar dos grups que van analitzar en dos informes la situació sociolaboral de les dones a Tarragona i a Reus, tots dos amb finançament municipal. Tot això alhora que dirigia un projecte finançat per l'Instituto de la Mujer (1993-1996) titulat "Funcions assistencials a la família: dones, treball i cura".[11] Fruit de totes aques-

9 Comas d'Argemir, D. (2021). *Op. cit.*

10 Comas d'Argemir, D.; Pujadas, J.J. (1997). *Andorra, un país de frontera. Estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals*. Andorra/Barcelona: Ministeri de Cultura i Afers Socials del Govern d'Andorra/Altafulla; Comas d'Argemir, D. (2002). *Andorra, una economia de frontera*. Lleida, Pagès; Comas d'Argemir, D.; Lluelles, M.J.; Pujadas, J.J.; Sáez, X. (2004). *El segle xxi. La modernització d'Andorra.* Lleida/Andorra: Pagès Editors/Cambra de Comerç, Indústria i Navegació d'Andorra.

11 Comas d'Argemir, D.; Roca, J. (1996). «El cuidado y la asistencia como ámbitos de expresión de la tensión entre biologia y cultura». A: Contreras, J. (coord.). *Reciprocidad, cooperación y organización comunal*. VII Congrés d'Antropologia Social. Saragossa; Comas d'Argemir, D. (1994). "Gender Relations and Social Change in Europe: On Support and Care". A: Goddard, V.A.; Llobera, J.R.; Shore, C. (eds.), *The Anthropology of Europe*. Oxford: Berg, pàg. 209-225.

tes investigacions va publicar, entre d'altres,[12] un dels seus llibres més destacats i citats, *Trabajo, género y cultura. La construcción de las desigualdades entre hombres y mujeres* (Icaria, 1995), on fa una excel·lent reflexió sobre la construcció social de la desigualtat, la invisibilitat del treball que duen a terme les dones i, en general, sobre les relacions entre la naturalesa del treball i els sistemes de gènere i les seves dimensions culturals i socials. En aquestes publicacions ja començava a plantejar la importància de la cura com a sosteniment de la vida en un moment que gairebé no es tractava a l'Estat espanyol i que ella mateixa reprendria anys més tard.

Després del parèntesi de la política, la Dolors va tornar el 2012 a l'activitat acadèmica amb renovats i pertinents interessos de recerca que es van centrar novament en el tema de la cura, però ara incorporant-hi els coneixements adquirits sobre l'atenció a la dependència i les polítiques públiques, fonamentals per entendre el seu abast. Així, des de 2015 lidera un ampli grup de d'investigació amb el qual ha treballat en tres projectes de recerca competitius centrats en el dret a cuidar i tenir cura sota la perspectiva de la justícia de gènere i la justícia social, l'envelliment, el compromís dels homes amb les cures de llarga durada i, l'últim, sobre l'impacte de la covid-19 en les cuidadores de gent gran i dependents.[13] El 2022 el Consell Social de la Universitat Rovira i Virgili va concedir a aquesta darrera investigació el Premi a l'impacte social de la recerca.

La professora

Dins de l'acadèmia, va formar part de les primeres generacions d'antropòlegs i antropòlogues que es van iniciar en la tasca d'ensenyar antropologia alhora que anaven aprenent de la seva pràctica investigadora i docent a causa, fonamentalment, que l'antropologia a l'Estat no s'havia desenvolupat com en d'altres indrets d'Europa i Amèrica. D'alguna manera tot estava per fer. Durant els anys setanta i vuitanta aquestes joves antropòlogues i antropòlegs a les universitats, on la disciplina s'estava desenvolupant, van generar trobades fructíferes en què debatien sobre temes comuns, treballaven conjuntament, recomanaven lectures, compartien les fitxes de lectures interessants i fonamentals, etc. A Barcelona, la Dolors i altres companys (entre d'altres, Ignasi Terradas, Joan Frigolé, Jesús Contreras, Joan Josep Pujadas o Joan Prat) van fundar l'Institut Català d'Antropologia (1978), que va resultar un marc ideal per fer confluir totes aquestes inquietuds

---

12 Chomsky, N.; García Albea, J.E.; Gómez, J.L.; Domènech, A.; Comas d'Argemir, D. (2002). *Els límits de la globalització*. Barcelona: Ariel.

13 (2015-18) «Hombres cuidadores. Retos y oportunidades para reduir las desigualdades de género y afrontar las nuevas necesidades de cuidado» (Recercaixa i ACUP); (2018-20) «El compromiso de los hombres con los cuidados de larga duración. Género, generaciones y culturas del cuidado» (Ministeri d'Economia, Indústria i Competitivitat); (2020-21) «El cuidado importa. Impacto de género en las cuidadoras/es de mayores y dependientes en tiempos de la covid-19» (Fondo Supera Covid-19 Santander-CSIC-CRUE), aquest darrer amb la participació de 45 investigadors i investigadores d'onze universitats espanyoles.

que també compartien amb investigadors d'altres universitats tant nacionals com internacionals amb qui generaren llaços de cooperació molt útils.[14]

L'any 1981 la Dolors s'incorpora a l'Àrea d'Antropologia de la que posteriorment seria la Universitat Rovira i Virgili que va inaugurar Joan Prat al curs 1975-76. En arribar, el grup ja comptava amb tres membres: a més de Joan Prat, Joan Josep Pujadas i Josep Maria Comelles. Ella en seria la quarta. Amb la incorporació d'Oriol Romaní el 1986, completarien el que s'ha anomenat l'Escola de Tarragona,[15] és a dir, van ser la mare i els pares del que actualment és el Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili. La Dolors ha estat la docent encarregada d'impartir les matèries relacionades amb família i parentiu, economia, gènere i polítiques públiques.[16] Tal com ho descriu Prat (2022), van ser les afinitats personals i temàtiques entre tots els membres del Departament i les successives generacions les que es van posar de relleu en la gestió de l'Àrea d'Antropologia, i també en col·laboracions diverses com publicacions conjuntes, organització de simposis, congressos, direccions de tesi o, encara molt més rellevant, en el desenvolupament dels dos grans àmbits d'interès dels seus membres —l'antropologia urbana i l'antropologia mèdica—, que han donat lloc a programes de doctorat i màster i han propiciat projectes de recerca estatals i internacionals.

En definitiva, la Dolors ha estat una de les persones que va contribuir a la institucionalització de l'antropologia social a Catalunya i a la introducció i el desenvolupament dels estudis d'antropologia tant a la Universitat de Barcelona com a la Universitat Rovira i Virgili.

La política

Implicada des de molt jove en la lluita antifranquista,[17] la motivació per treballar per la justícia social i per la igualtat la va portar a entrar a la política activa entre 1999 i 2012. En aquest temps, va ser regidora a l'Ajuntament de Tarragona, després diputada al Parlament de Catalunya i, finalment, membre del Consell de l'Audiovisual de Catalunya. Durant els anys de diputada va presidir la Comissió del Síndic de Greuges, va

14 Uns llaços que s'acabaven d'estrènyer en estades de recerca com les que va fer la Dolors, ja com a professora a Tarragona, a l'Escola d'Estudis Superiors de les Ciències Socials (París, 1984) i anys més tard, al Goldsmiths College (Londres, 1991).

15 En paraules de Josep Maria Comelles: «[...] una de les zones de producció antropològica que, situada a la perifèria dels nuclis inicials de l'antropologia espanyola, va apostar per una construcció i desenvolupament de la disciplina des dels marges acadèmics, molt sovint transitant a través de fronteres acadèmiques i intel·lectuals preestablertes.»

16 També ha estat professora convidada a nombroses universitats de l'àmbit internacional: Universitat de Buenos Aires, Goldsmiths College, Birbeck College, Centre d'Estudis i Investigació en Polítiques Socials Urbanes (Buenos Aires, Argentina), El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Mèxic), Universitat Nacional Autònoma de Mèxic i Pontifícia Universitat Catòlica de Xile .

17 Militant del PSUC ja des la seva clandestinitat sota el franquisme. Visqué l›època de la transició democràtica, la legalització d'aquest partit i la caiguda electoral, així com la implantació social posterior.

ser portaveu de la Comissió de Política Social, així com de la Comissió de Control de la Corporació Catalana de Ràdio i Televisió i membre de la ponència redactora de les lleis audiovisuals. També va formar part de la Comissió d'Immigració i va ser membre de la ponència redactora del nou Estatut d'autonomia de Catalunya. Ho va fer amb 44 anys, una filla i un fill pràcticament emancipats i amb una posició professional a l'acadèmia molt consolidada. Tretze anys fora de la universitat però mai allunyada de l'antropologia. Impossible separar la Dolors antropòloga de la Dolors política. I no és tant per tenir estudis superiors com pel tipus de coneixements que es posa a disposició de la cosa pública i també l'actitud que s'adopta davant de determinats reptes. En aquest sentit, la visió del món que aporta la disciplina li van oferir el marc de coneixements i la metodologia adequats per exercir a la política. Com a diputada es va convertir en una de les màximes divulgadores de l'antropologia, les habilitats de la qual per traduir i interrelacionar perspectives culturals la van ajudar a funcionar en el món de la política: «Quan ens mirem el melic, quan no prenem distància, és difícil tenir elements d'interpretació i, en canvi, veure com altres grups humans resolen els mateixos problemes ens obre un ventall de possibilitats per mantenir una actitud humil respecte als propis valors.»[18] I és que l'antropologia pot resultar molt útil per exercir bé la política: el mètode etnogràfic ens ensinistra a immiscir-nos en la societat, participar, observar, parlar amb la gent per conèixer els seus problemes en profunditat. En aquest sentit, la Dolors no ha estat mai una política de despatx: ha contactat amb la gent, l'ha escoltada i ha canalitzat les seves demandes. Participar en la política li va permetre establir ponts entre la reflexió acadèmica i la intervenció social, tenir experiències en la creació i la gestió de polítiques públiques, especialment les sensibles a les dones, i conèixer de prop els mitjans de comunicació. Són experiències amb un doble vessant d'acadèmica i política, que també es van anar transformant en publicacions.[19] No ha d'estranyar que en la seva etapa parlamentària fos una de les persones més ben preparades del seu entorn per discutir i debatre amb propietat sobre els temes socials.

18 Clop, I. (2004). *Op. cit.*

19 (2000) «Mujeres, familia y estado del bienestar», a: T. del Valle (ed.). *Perspectivas feministas desde la antropología*. Barcelona: Ariel, pàgina 187-204; (2006) *Dones, les altres polítiques*. Barcelona: Fundació Nous Horitzons; (2011) «La violencia sobre las mujeres en la agenda política, en la sociedad y en los medios de comunicación», *Ankulegi*, 15, pàgina 175-190. Donostia; (2012) «Políticas públicas y vida cotidiana. Redescubrimiento y auge de las políticas familiares en España», *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XVI, núm. 395 (20); (2015), «News of partner femicides: shift from private issue to public problem», *European Journal of Communication*, 30(2), pàgina 121-136.

La dona referent

Ser dona ofereix unes possibilitats, però en tanca moltes altres i per a les antropòlogues acadèmiques (i per a les polítiques) no és diferent. Ella mateixa reconeix que des del principi, ja des de la etapa d'estudiant de doctorat, ha estat molt radical en les crítiques pel que fa al treball dels altres. Tot i això, encara que aquesta actitud la fes semblar molt segura de si mateixa, era una postura fruit de les seves inseguretats. Inseguretats que procedien de la seva condició de dona, de classe treballadora, que va arribar a la universitat sense que estigués a l'horitzó i que, a més, comptava amb una formació que ella mateixa qualifica d'incompleta i fragmentada. Aquesta mateixa condició la feia arribar a pensar que estava ocupant un lloc que no li corresponia (encara que no es pogués formular així), una condició que la inhibia de participar en els debats o que la feia envejar a qui havia pogut estudiar a universitats estrangeres, entre d'altres[20] (Comas d'Argemir, 2021). Com a dona investigadora tampoc no era vista amb millors ulls. Durant el treball de camp a Hecho, ja casada i amb dos fills, els habitants de la vall la van classificar com una persona rara, una forastera, una mare molt estranya que tenia fills petits i no estava amb ells com s'esperava d'una mare, i que en comptes d'això passava molt de temps treballant amb llibres de l'ajuntament. Un dels informants li va arribar a dir, a l'inici de la seva estada, «vostè deu saber molt de llibres, però no de la vida». Tot i així, com a bona observadora i millor etnògrafa, va aprendre a jugar al guinyot i aquesta competència cultural la va ajudar a poder entrar al bar, un lloc exclusiu de trobada d'homes als quals va poder accedir perquè li relatessin les històries de casa seva. Va construir llavors una imatge com a persona experta, que transcendia de la seva condició de dona, que li va permetre parlar tant amb homes com amb dones de tota mena de temes.[21] Sempre que pot, recorda que en la seva etapa de política (com a cap de cartell d'un partit), va haver de suportar debats en què als homes presents se'ls tractava de «senyor tal» o «senyor qual» mentre que a ella s'hi referien anomenant-la simplement «Dolors», una forma de familiaritat que no li desagradava però que, com que no estava equiparada a la resta d'oponents, d'alguna manera la inferioritzava o li treia autoritat. Amb el temps les seves inseguretats, encara que no han desaparegut del tot, sí que s'han apaivagat, s'ha anat obrint pas allà on anava i ha anat deixant sentir la seva veu en diferents fòrums i amb diferents formats. Com a política, tot i que confessa que ser dona no va ser un factor determinant per ocupar determinades posicions, sí que va constituir un valor afegit juntament amb altres quotes que complia com el fet de ser independent, universitària i intel·lectual.

---

20 Comas d'Argemir, D. (2021). *Op. cit.*

21 Comas d'Argemir, D. (2021). *Op. cit.*

L'activista

El seu activisme, més enllà dels càrrecs polítics exercits, es concreta com a presidenta de la Fundació Nous Horitzons (FNH) des del 2013 fins al 2020.[22] Aquesta plataforma permet potenciar la reflexió, la formació i la difusió del pensament d'esquerres a partir de la innovació política i de la col·laboració amb els moviments socials, però també amb el compromís amb l'aprofundiment en la memòria democràtica i les lluites per la justícia social, la igualtat i els drets de la ciutadania. La seva tasca per visibilitzar les dones tant des de l'àmbit acadèmic com des del polític va ser premiada el 2014 amb la Distinció Maria Antònia Ferrer i Bosch, que atorga anualment l'Observatori de la Igualtat de la Universitat Rovira i Virgili. Fruit dels seus esforços dels darrers anys per posar la cura i la seva invisibilitat al centre del debat acadèmic, però sobretot polític, podem trobar el seu nom associat a nombroses mostres d'activisme: a la premsa,[23] relacionada amb l'organització de determinats esdeveniments[24] o amb la creació del Fòrum Social de la Cura (2022). En els darrers mesos, com a resultat de la investigació sobre l'impacte de la covid-19 en la cura de persones grans i dependents, ha traspassat les fronteres de l'acadèmia i ha transferit els resultats de la recerca per promoure un canvi real en l'organització social de la cura.[25] Una de les crítiques cap a la universitat és que el desenvolupament de la dimensió acadèmica de la disciplina és incompatible amb la dimensió aplicada i que la solució implica potenciar l'aplicabilitat de la disciplina. La Dolors hi ha fet una molt bona aportació i la segueix fent malgrat que encara hi ha un llarg camí per recórrer.

Sobre aquest llibre d'homenatge

Aquest llibre[26] intenta reflectir els diferents camins acadèmics per on ha transitat Dolors Comas d'Argemir, als quals ens acabem de referir. A manera de pòrtic, Joan Prat ens presenta el context i el significat acadèmic de l'anomenada Escola de Tarragona.

---

22 Actualment forma part del Patronat d'aquesta Fundació.

23 Ha escrit articles d'opinió a la premsa estatal (*Eldiario.es*, *La Vanguardia* o *El País*).

24 Ha organitzat dos cicles d'activitats amb el seu equip de recerca al Palau Macaya de Barcelona. La primera, sobre «Homes cuidadors. Barreres de gènere i models emergents» (2017) i la segona, sobre «Envelliment i necessitats de cura: una qüestió social i política» (2021).

25 Forma part de la Taula de Diàleg Social per a la Dependència (Ministeri de Drets Socials i Agenda 2030) i de la Taula Assessora per a les Cures del Ministeri d'Igualtat. Ha estat ponent com a experta a la Comissió Europea sobre «A European Care Strategy: How do improve the lives of carers and their dependents», convocada per la Comissió d'Ocupació i Afers Socials ila Comissió de Drets de la Dona I Igualtat de Gènere (2022) <https://multimedia.europarl.europa.eu/en/webstreaming/femm_20220324-1345-COMMITTEE-EMPL-FEMM>

26 L'expressió «La antropología importa» l'hem manllevat del títol d'un article de Dolors Comas d'Argemir titulat «La antropología importa. Diversidad cultural y desigualdades sociales en los retos de la sociedad» publicat al llibre coordinat per Pablo Palenzuela *Antropología y compromiso. Homenaje al profesor Isidoro Moreno* (2017, Icaria, Universidad de Sevilla).

És fàcil preveure que aquest article, que dona nom a la cosa, sigui un referent de futur en la consolidació i reconeixement d'una certa identitat col·lectiva al grup fundacional de l'actual Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la URV. El Joan se centra en l'ús del mètode biogràfic per part dels cinc membres fundadors de l'actual DAFITS i ens mostra que les entrevistes de perfil biogràfic són «marca de la casa» en la producció etnogràfica del Departament. En el seu text, Joan Prat, tot un referent en la revisió de la producció antropològica d'aquest país, fa un repàs acurat, detallat i comentat de la bibliografia que sobre mètode biogràfic han produït Oriol Romaní, Dolors Comas, Joan Josep Pujadas, Josep M. Comellas i ell mateix. Sorprèn la quantitat de referències que connecten amb l'ús etnogràfic de les històries personals de les persones participants en les recerques del DAFITS. Un text molt recomanable per revisitar —o descobrir en el cas de les persones més joves— la bibliografia comentada que s'hi esmenta.

Des d'aquest pòrtic s'enceta la primera part del llibre, que és dedicada a l'àmbit del parentiu i la família, el primer camp d'expertesa de la Dolors que no ha abandonat mai del tot. Xavier Roigé, influït per Dolors Comas d'Argemir des de la seva època d'estudiant, també ha tingut en la família i el parentiu un dels seus àmbits de recerca. Roigé, en el seu article, reconeix la recerca pirineista de la Dolors i revisa la trajectòria dels estudis sobre la casa pirinenca tot assenyalant-ne la importància i la necessitat d'actualitzar-los. D'una manera més ex-cèntrica, Josepa Cucó, de la Universitat de València i bona amiga de la Dolors, reflexiona en el seu article sobre això, precisament, l'amistat. Les relacions d'amistat difereixen de les familiars, estudiades per Dolors Comas d'Argemir, tot i que, com ens recorda Cucó en el seu text, han estat treballades amb alguns biaixos relacionats amb la masculinitat, les emocions i l'àmbit privat en el qual se suposa que es despleguen. Cucó dona visibilitat a l'amistat entre dones i la transcendència de la seva projecció a l'espai públic.

Joan Frigolé, estudiós de les masculinitats, ofereix en el seu article la contrapart d'algunes recerques de Dolors Comas d'Argemir dedicades a escatir el rol de gènere de les dones. Frigolé desplega alguns exemples de paternitat per dilucidar-ne els components, morals i pràctics. A partir de relats etnogràfics breus, ens situa en els elements que articulen el rol patern i ens revela unes paternitats ancorades en la procreació i socialment funcionals per atorgar la pertinença als fills. D'aquestes constatacions etnogràfiques anem cap a universos literaris que plantegen futurs distòpics que comprometen o condicionen la reproducció demogràfica de la societat. Des de la realitat de les possibilitats científiques, reals o imaginades, que va plantejar la clonació de l'ovella Dolly, fins a la ficció literària que planteja un món apocalíptic sense naixements, Liz Russell ens planteja, potser, un món en el qual les relacions i els rols de parentiu deixen de ser necessaris.

La segona part del llibre s'atansa a les situacions de cura i a les persones cuidadores, l'objecte d'estudi que ha ocupat un espai central en la recerca de Dolors Comas d'Argemir, especialment en la darrera etapa. Sílvia Bofill reivindica la dimensió política de la cura social, el dret a cuidar i a ser cuidat. Etnografiant la mobilització política de les famílies de persones ingressades en residències durant la pandèmia i els confinaments, Bofill reclama la necessària visibilització de la cura com a activitat essencial i central de les nostres vides. El relat autobiogràfic de Llorenç Prats evidencia la importància de la demanda de politicitat de la cura que planteja Bofill. El seu relat autobiogràfic ens situa en la realitat més descarnada de les situacions de dependència, de les relacions entre cuidador i persona cuidada i de la difícil gestió de les responsabilitats de les situacions de cura en el context de migradesa dels recursos públics que es destinen a la dependència. Jesús Contreras també reprèn aquest tema i analitza el paper central de les famílies en l'organització social de la cura. En el seu article parteix de l'anàlisi transcultural de la cura de les persones grans per dibuixar els factors que ajuden a entendre l'anomenada crisi de la cura des de la transformació sociodemogràfica i del sistema d'atenció a l'envelliment que ha tingut lloc a l'Estat espanyol. De la seva banda, Mari Luz Esteban, en un text delicat, rastreja alguns conceptes que ajuden a entendre el significat de la performativitat de la cura i les connexions indissociables que hi ha entre cuidar i ser cuidat, sempre des de la sensibilitat feminista.

A la tercera part del llibre, dedicada al gènere i els feminismes, Virginia Maquieira es situa en la doble dimensió que defineix les aportacions de Dolors Comas d'Argemir: l'acadèmica i la política. Des d'aquesta posició, en el seu article revisa els assoliments polítics internacionals del feminisme en matèria d'igualtat de gènere per concloure, en paraules de la mateixa Dolors, que es necessita una ciència combativa davant de les desigualtats socials. També sobre feminisme, el text de Victoria Goddard repassa les aportacions de Dolors Comas d'Argemir a l'antropologia feminista reivindicant el paper de la Dolors com a iniciadora de l'anàlisi de les relacions de gènere des del punt de vista de la cura.

Des d'un enfocament de gènere, escriu la filòloga Carme Oriol, que havia compartit treball de camp pirinenc amb Dolors Comas d'Argemir. Precisament a l'article revisa dues llegendes recollides durant el treball de camp fet a Andorra. Totes dues llegendes, explicades per dones, informen sobre els supòsits morals que condueixen les conductes de les dones amb relació a la maternitat i a la criança dels fills. Sobre gènere també tracta l'article de Joan Frigolé, que analitza dos models de patriarcalisme, liberal i conservador, de la història moderna d'Europa.

Tanca aquesta publicació un apartat que hem titulat «Economia, política i identitat», que aplega un darrer grup de tres articles miscel·lanis. El primer, d'Encarnación Aguilar, tracta sobre l'oli d'oliva i l'impacte de la construcció dels indicadors de qualitat

sobre els models productius de dos territoris oliverers, l'Estepa, a Andalusia, i les Garrigues, a Catalunya. Segueix un text de María Cátedra sobre la mitologia que envolta la muralla d'Àvila, un bé patrimonial de gran significació simbòlica que defineix la ciutat i els seus habitants. Tanca el llibre l'article d'Oriol Romaní, que tracta sobre la política pública, un objecte d'estudi que torna a connectar amb la recerca de Dolors Comas d'Argemir. Romaní se situa en les polítiques de drogodependències, l'àmbit en el qual té llarga experiència i àmplia expertesa.

Agraïm a les persones que han col·laborat en aquest recull de textos la seva dedicació i esperem que els lectors i lectores en gaudiu tant com nosaltres preparant-lo. Dedicat a tu, Dolors.

PÒRTIC
L'«escola de Tarragona» i el mètode biogràfic

Joan Prat Carós

Universitat Rovira i Virgili

Per a la Dolors, l'amiga i col·lega tan estimada com respectada

1. Introducció

Quan vaig començar a interessar-me per l'obra dels cinc primers professors del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili,[1] avui jubilats amb 70 anys o més, vaig adonar-me que tots hem treballat amb el mètode biogràfic i cadascú l'ha aplicat en els seus àmbits d'estudi preferents.[2]

El primer a incorporar-lo va ser l'Oriol Romaní, el darrer arribat a Tarragona però el primer que amb *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota* (1983) obria el foc. Va continuar practicant-lo en el món de la drogoaddicció —*Dejar la heroína* (1985)— amb Jaume Funes i amb altres publicacions posteriors sobre el mateix tema. També, i amb diferent intensitat, es va interessar pels joves i per les vides de marginats com presos, gitanos, immigrants i afectats per la sida.

Dolors Comas, per la seva banda, en el llibre col·lectiu *Vides de dona: treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars* (1990), escrit conjuntament amb Yolanda Bodoque, Sílvia Ferreres i Jordi Roca, encetava un àmbit ben diferent, com s'infereix pel mateix títol. Posteriorment, amb Juanjo Pujadas, van fer un ampli ús del mètode biogrà-

1 Òscar Guasch va ser qui primer va qualificar el DAFiTS d'Escola d'Etnografia de Tarragona.

2 Agraeixo molt especialment a Vero Anzil les seves contínues i encertades observacions que han millorat notablement el text mentre l'introduïa a l'ordinador. També agraeixo els comentaris de Yolanda Bodoque, Josep M. Comelles i Montse Soronellas. Les seves lectures han anat a fons i els estic francament regraciat.

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 19–48. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

fic en la seva etnografia sobre Andorra i, en una darrera fase iniciada el 2012, ha treballat, sola o acompanyada, sobre les vides d'homes que tenen cura d'un familiar.

Joan Josep Pujadas va publicar l'any 1992 *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, un text teòric d'absoluta referència en el panorama antropològic hispànic. Aquesta orientació teòrica l'ha anat desenvolupant en un seguit d'articles d'àmbit teoricometodològic i menys en el terreny etnogràfic.

Jo mateix, quan treballava sobre sectes, vaig elaborar un primer escrit, inspirat en un text de Lluís Mallart —*La dansa als esperits. Itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà* (1983), i comentat per Juanjo Pujadas— i que vaig titular «Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític» (1992-1993). Anys després, amb un equip del DAFiTS, vam publicar *«I això és la meva vida». Relats biogràfics i societat* (2004), i encara, aquesta vegada individualment, *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (2007).

Finalment, Josep M. Comelles —*Commie*— ha abordat el tema d'una manera força original i diferent de la de tots els altres: ho ha fet a través de l'autoetnografia i del vídeo en una sèrie titulada *El sofà blau*, iniciada amb Eduardo L. Menéndez (2010), i amb una darrera entrega sobre la malaguanyada col·lega Susan di Giacomo (novembre de 2021).

Fins aquí algunes de les obres que em semblen més significatives en aquesta petita història col·lectiva. Però el mètode biogràfic ha estat força més present en l'itinerari de cadascú de nosaltres, com seguidament intentaré mostrar.

2. De grifotes, heroïnòmans i altres marginacions

L'any 1982 Oriol Romaní defensava la seva tesi doctoral, *Droga i subcultura: una història cultural del «haix» a Barcelona (1960-1980)*, a la Universitat de Barcelona. La tesi incorporava en annex la història de Miguel Pérez, àlies *el Botas*, que va donar lloc a un dels seus llibres més coneguts, venut i celebrat: *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, amb una primera edició de 1983, una reedició de 1986 a Anagrama i una tercera edició amb un nou pròleg i epíleg a Libros de Itaca, l'any 2015.[3]

Recordo haver assistit a la defensa de la tesi de l'Oriol i com el sociòleg Jesús de Miguel en va fer una defensa encesa: va argumentar que la tesi era bona, però que l'annex sobre la història del Botas, el grifota, era extraordinari, i per ell mateix ja mereixia la màxima qualificació i la publicació immediata, coses que es van acomplir ràpidament.

El llibre està estructurat en cinc grans capítols: «Infancia y juventud», «África y la legión», «Barcelona, años setenta», «Suecia y Holanda» i «Retorno a Barcelona», en els quals s'explica fil per randa la història d'aquest desarrelat des del seu naixement.

3 Jo mateix li vaig fer la presentació el 9 de març de 2015 a la Facultat de Lletres de Tarragona.

En un bon epíleg a la nova edició, l'Oriol explica el final tràgic del Botas: mentre dormia en un parc públic, uns fatxes neonazis ataquen els sense sostre que hi havia reunits i assassinen un transsexual i a ell el deixen cec. Al cap d'un temps mor de càncer als 61 anys.

Penso, i ja per acabar amb el comentari d'*A tumba abierta*, que poques vegades un lector corrent pot gaudir tant d'un llibre d'antropologia com aquest. Penso també que l'Oriol, amb gran encert, va deixar la paraula exclusivament al seu protagonista, sense caure en la temptació tan freqüent de ficar-hi cullerada, cosa que sovint entorpeix amb floritures inútils el discurs de l'informant. Amb una transcripció molt acurada de l'argot del Botas (força més atractiu que l'argot d'alguns professionals), finalitza l'autobiografia d'aquest supervivent.

L'any 1985, ara amb Jaume Funes, psicòleg social, publicaven *Dejar la heroína. Vivencias, contenidos y circunstancias de los procesos de recuperación*, llibre en què el mètode biogràfic juga un paper fonamental, com se'ns diu de bon començament:

> A través del análisis de las historias de vida de un grupo pluriforme de ex-heroinómanos, se pretende sistematizar el conjunto de circunstancias que ha rodeado su abandono persistente de la heroína y su retorno, o su encuentro de una cierta normalidad social. (1985: 13)

La manera d'apropar-s'hi s'explica en la mateixa introducció, amb un significatiu «Aviso para «científicos»» (equivalent al més conegut: «Aviso para navegantes») en el qual els autors ens diuen:

> Cuando un antropólogo y un psicólogo a medio caballo entre la sociología y la clínica nos dedicábamos a diseñar la investigación sobre las vivencias, contenidos y circunstancias de la inserción social de ex-heroinómanos no establecimos ninguna hipótesis previa. No buscábamos comprobar nada, lo mismo que tampoco aceptábamos ninguna verdad absoluta sobre la heroinomanía, los heroinómanos y su proceso de recuperación. El objetivo era justamente permanecer absolutamente abiertos con el máximo de curiosidad científica, para ver qué encontrábamos en las vidas de los que habían dejado la heroína. (1985: 23)

La investigació que van portar a terme aprofundeix en l'anàlisi qualitativa de les vint-i-tres entrevistes a homes i dones entre 18 i 35 anys de classes o medis socials diferents (geogràfics, econòmics, de formació cultural, exposats en un quadre molt il·lustratiu de les planes 24 i 25) amb l'objectiu explícit d'analitzar la peculiar història de cadascun amb el «cavall». Per facilitar una certa comparança de les dades recollides, elaboren un petit guió d'entrevistes a partir d'alguns grans eixos: les dades personals de cadascú, la seva història toxicòmana, els aspectes psicològics previs a l'addicció i la seva situació actual.

El llibre, editat per la Creu Roja Espanyola i per la Dirección General de Acción Social, juntament amb *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, que ja s'estava exhaurint o s'havia exhaurit del tot, convertia Oriol Romaní en un «expert» del món de la drogoaddicció (i de la joventut), sol·licitat per un seguit d'organismes públics o privats del tipus IRES (Institut de Reinserció Social), Institut Municipal de la Salut de Barcelona, ICESB (Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona), Grup IGIA (del qual l'Oriol va ser president durant anys), Fundació Bofill, Generalitat, Govern d'Aragó, Unió Europea, Redam (Red de Antropología Médica) i el MARC (Medical Anthropology Research Center).

Alguns dels títols —no necessàriament amb una implicació directa amb el mètode biogràfic, però sí que hi és present de manera indirecta— són: *Estudio sobre el tratamiento de las toxicomanías en el sistema penitenciario español* (1985), encàrrec de l'IRES, no publicat, però que va generar la tesi de Julio Zino,[4] i *Presa de contacte amb els drogodependents d'alt risc*, investigació realitzada amb Núria Espinal i Joan M. Rovira, i promoguda pel Pla municipal de drogodependències de Barcelona. Els investigadors van entrevistar els diguem-ne ionquis de tota la vida en uns estats ja molt depauperats. *Repensar las drogas* (1989), amb un subtítol gairebé vuitcentista: «Hipótesis de la influencia liberalizadora respecto a la droga, sobre los costes sociales, las pautas de consumo y los sistemas de recuperación», és un informe elaborat i publicat pel Grup IGIA, agrupació de professionals de diferents àmbits (metges, psiquiatres, farmacèutics, biòlegs, sociòlegs i antropòlegs), estudiosos tots de l'àmbit de la salut. L'IRES, ja esmentat, encomanava a Oriol Romaní i Cristina Rimbau (psicòloga i treballadora social) una nova investigació publicada amb el títol *Drogodependientes: circuitos informales y procesos de integración social* (1992), en el qual els autors estableixen els diferents nivells d'addicció dels drogodependents d'heroïna.

Amb G. Baulenas, T. Borràs, L. Fernández i E. Sánchez, tots membres de l'IGIA, editen un llibre de síntesi que titulen *Los estudios sobre drogas en España en la década de los ochenta: un modelo de interpretación* (1995), en què consideren i analitzen l'existència dels grans discursos corporatius sobre el món de les drogues: el periodístic (específic dels mitjans de comunicació), el jurídic policial (defensat per jutges i policies, i fortament repressiu), el politicoadministratiu (seguits pels polítics i cristal·litzat en el Plan nacional sobre drogas), el mèdic (propugnat pels metges i el sector no mèdic dedicat a la cura de la drogoaddicció) i, finalment, el psicosocial o sociocultural adoptat majoritàriament per professionals de l'antropologia, la sociologia, la psicologia social i altres humanitats.

El darrer text que esmentaré és una espècie d'obra magna sobre les drogues i es titula *Contextos, sujetos y drogas. Un manual sobre drogodependencias* (2000), coordinat

4 Zino, J. (1996) *El discurrir de las penas: institución y trayectorias sociales. El caso de la prisión.*

per Miguel Díaz i Oriol Romaní, amb la participació de professionals tan coneguts com Tre Borràs, Domingo Comas, Aurelio Díaz, Miguel Ángel Díaz Fuente, Jaume Funes, Carlos González, Víctor Korman, Oriol Martí i Eduardo L. Menéndez.[5]

La filosofia o la tesi de l'Oriol, i també de tots els seus col·legues i aliats d'investigació, és clara i contundent: es declaren decebuts i contraris a les polítiques prohibicionistes criminalitzadores hegemòniques i consideren que les imatges tremendistes que aquestes polítiques propugnen no fan més que agreujar el problema en una mena d'«és pitjor el remei que la malaltia». Per contra, defensen una política de reducció de riscs, fundada en una educació de base eficaç.[6]

3. De vides de dona, andorrans i homes cuidadors

Amb *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars 1900-1960* (1990), de Dolors Comas d'Argemir, amb coautoria de Yolanda Bodoque, Sílvia Ferreres i Jordi Roca, entrem en un univers força diferent del descrit per Oriol Romaní.

Els orígens del llibre es remunten al seminari Família i Parentiu destinat als estudiants que dirigia la Dolors en el marc de l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Aquest seminari estava fonamentat en el mètode biogràfic en què dones de classes populars explicaven la seva vida reconstruint la seva quotidianitat:

> Hem volgut donar compte —ens diuen— de les seves experiències i percepcions respecte al treball, la vida domèstica i la sociabilitat, tot contribuint a fer visibles les aportacions a la societat en la qual han viscut. Es tracta de la generació de les nostres mares-tietes-àvies... (1990: 6)

La investigació se centra en dos grans àmbits: el de l'*experiència*, o sigui, les percepcions que les actrius socials tenen o posseeixen del conjunt de pràctiques de la seva vida quotidiana, i, en segon lloc, les *imatges culturals* que han cristal·litzat en els models de referència que subministren el conjunt de significats i símbols que donen sentit a la seva existència. I aquesta doble aproximació es focalitza en tres grans eixos d'anàlisi: el *treball*, la *vida domèstica* i la *sociabilitat*.

5 Al bloc II, «Lo humano, la construcción del sujeto», hi ha dos textos paradigmàtics: «La dimensión antropológica» (Eduardo L. Menéndez) i «La dimensión psíquica» (Victor Korman), que jo tenia com a lectura obligatòria en una assignatura sobre el mètode biogràfic i que comentaré en el seu moment. Tots dos són magnífics.

6 A més a més del món de la droga, en l'itinerari professional de l'autor hi trobem un seguit d'interessos, sovint decantats cap a diferents formes de marginació i treballades amb diferents equips. A títol d'exemple, podem esmentar-ne algunes sobre les quals, directament o indirectament, plana el mètode biogràfic: *Economía informal. Migraciones e identidades. Senegaleses y paquistaníes en Catalunya*, amb A Goldberg i L. Mascarella, (2000); *Bases teoricometodològiques per al desenvolupament de programes d'educació per a la salut entre la població gitana*, amb L. Mascarella i S. Ramírez (2001); informe final per a la Fundació Bofill i presentació d'un numero monogràfic «SIDA» de la *Revista de Trabajo Social y Salud* (2004); coordinador de *Jóvenes y riesgos. ¿Unas relaciones ineludibles?* (2010); Romaní i Casadó (eds.) *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y politicas públicas* (2014).

Com era d'esperar, moltes entrevistes exalten el valor de la maternitat, la figura normativa de l'esposa-mare i, en definitiva, tots aquells estereotips femenins tradicionals que vinculen la dona amb la llar. Aquestes imatges culturals són, evidentment, construccions que assignen uns rols ideals i diferents a un sexe i a l'altre.

Així mateix, a *Vides de dona* es posa en relleu quelcom que després els que hem treballat en històries de vida hem pogut constatar: que mentre els homes expliquen la seva vida a partir de les seves trajectòries laborals, moltes dones opten pels esdeveniments familiars propis —o de pares, marits, o fills i filles— que han marcat les fites o etapes importants de la seva existència. Es confirma allò típic i tòpic de l'home bolcat cap al món exterior i la dona mirant el món interior i privat, el vinculat a la llar.

L'equip responsable del treball va manejar 205 històries de dones de famílies pageses, menestrals, de botiguers, d'obrers industrials, moltes de les quals s'autodefinien com a mestresses de casa. Dones, doncs, «normals i corrents» que se sorprenien de l'interès de les investigadores i l'investigador per reconstruir la seva vida, tan ordinària i poc rellevant davant dels propis ulls.[7]

Cinc anys després de *Vides de dona*, la Dolors publicava, ara ella sola, un nou llibre titulat *Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres* (1995). El treball recolza en una base empírica proporcionada per dos estudis sobre inserció laboral femenina encomanats pels ajuntaments de Tarragona i Reus, en associació amb l'Instituto Nacional de Empleo.

El nou llibre arrenca amb la constatació que el treball que les dones han anat desenvolupant tradicionalment manca de visibilitat social, ja que només el treball remunerat es valora com a tal. A partir d'aquest fet, l'autora reflexiona sobre la construcció social de la desigualtat, sobre les relacions entre la naturalesa del treball i els sistemes de gènere, i també sobre les dimensions culturals i socials que envolten l'aparell ideològic i simbòlic que fa que la realitat sigui aquesta i no una altra de més equilibrada.

Sovint la reflexió s'acompanya amb històries i relats de vida focalitzats en itineraris vitals i laborals de persones entrevistades *ad hoc*. Un dels darrers epígrafs del llibre es titula «Y lo más invisible: cuidar» (p. 128 i ss.), que preludia el que la investigadora treballarà gairebé vint anys després, com ben aviat veurem.[8]

Abans, però, cal un comentari sobre el paper important concedit al mètode biogràfic a l'etnografia sobre Andorra[9] que es concreta en els tres llibres següents: *Andorra, un país de frontera* (1997), amb Joan Josep Pujadas; *Andorra, una economia*

7 Les històries de vida van ser recollides pels alumnes del seminari.

8 Aquest epígraf resumeix un text anterior titulat «Sobre el apoyo y el cuidado. División del Trabajo, género y parentesco» (1993), de caràcter programàtic. Agraeixo a Montserrat Soronellas que me n'hagués parlat.

9 Abans, tant la Dolors com el Juanjo Pujadas havien fet treball de camp i escrit abundantment sobre l'Alt Aragó. No he sabut rastrejar cap text d'aquesta època fonamentat en l'ús del mètode biogràfic.

de frontera (2002), d'autoria única, i *El segle xx. La modernització d'Andorra* (2004), de Dolors Comas d'Argemir, María Jesús Lluelles (editora), Joan Josep Pujadas i Xavier Sáez. Vegem-ho amb una mica més de deteniment i seguint aquest mateix ordre cronològic.

En el capítol «Estratègia metodològica» d'*Andorra, un país de frontera* (1997), els autors escriuen:

> Les entrevistes en profunditat han estat, junt amb l'observació participant, importantíssimes en la investigació de camp, ja que han subministrat la major part de les dades que avui constitueixen l'Arxiu d'Etnografia d'Andorra [...] Vam optar per fer *entrevistes d'orientació biogràfica*, que sovint s'anomenen també *històries de vida*. (*Op. cit.*: 29, subratllats a l'original.)

Seguint el consell de Franco Ferrarotti, que creu possible «llegir la societat a través de les biografies» (1987: 29), treballen un mostreig de 150 persones, tenint en compte tres grans eixos: la trajectòria laboral dels entrevistats (activitats professionals i ocupacionals), la trajectòria sociofamiliar (família, veïnatge, nació) i el que anomenen trajectòries identitàries (que inclouen valors, creences, i les idees sobre el procés de canvi social que han viscut o estan vivint els entrevistats).

En un dels annexos dedicats a la metodologia, hi figura un apartat titulat «Distribució de la mostra d'entrevistes d'orientació biogràfica», en què s'especifiquen les dades concretes de la totalitat dels integrants. Més preocupats per la *significativitat* que no pas pels aspectes purament numèrics, els autors van establir cinc variables bàsiques a l'hora de confeccionar la mostra. Aquestes foren: la nacionalitat (ser andorrà o estranger resident), les cohorts o grups generacionals, els sectors ocupacionals (amb cinc modalitats: sector primari, treballadors d'indústries o de la construcció, treballadors del sector serveis, funcionaris i professions liberals), el sexe/gènere i la parròquia de pertinença (o sigui, les set parròquies, que són les unitats territorials i administratives més significatives del Principat).

En el llibre *Andorra, una economia de frontera* (2002), Dolors Comas inclou en el capítol VIII dos epígrafs, «Camins que porten a Andorra» i «Retornats, forasters, estrangers», en els quals exemplifica a través del testimoni de tretze persones la seva arribada a Andorra, provinents d'Espanya i de França, però també de la Gran Bretanya, Portugal, Holanda, l'Argentina, el Marroc, l'Índia, les Filipines, o sigui, de tot el món.

Si aquí els entrevistats per la Dolors eren estrangers a la recerca de la «terra promesa», a *El segle xx. La modernització d'Andorra* i específicament en el capítol titulat «Els canvis econòmics i socials d'Andorra: les opinions dels protagonistes», la Dolors i el Juanjo entrevisten quinze andorrans de soca-rel: polítics, empresaris, mestres, page-

sos, juristes i mestresses de casa, tots persones conegudes de tota la vida i sovint amb papers públics rellevants.

Després d'uns anys dedicats a la política (1999-2012), primer municipal i després com a diputada al Parlament de Catalunya, Dolors Comas retornava a la vida universitària l'any 2012. Aviat va decantar-se per una temàtica que ja tenia *in mente* força anys abans. A l'epígraf esmentat «Y lo más invisible: cuidar» (1995), ja hi llegíem:

> Uno de los aspectos que intervienen de forma más relevante en la definición de las actividades y funciones sociales de las mujeres es su dedicación a los demás. En la distribución de responsabilidades en el hogar las mujeres cuidan de personas dependientes (niños, ancianos, enfermos) y frecuentemente se ocupan también de las personas que pueden valerse por sí mismas. [...] El análisis del apoyo y del cuidado ha ocupado un lugar marginal en las investigaciones sociales. Esto se debe posiblemente a su invisibilidad, a su ambigüedad conceptual y al hecho de diluirse en relaciones de diversa naturaleza. (1995: 129)

Doncs bé, aquesta mena de programa d'intencions serà represès gairebé vint anys després en un article programàtic: «El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados» (2017) i en diferents publicacions col·lectives del seu equip.

L'article analitza els tres grans tipus de cura: la cura com un do, la cura com a reciprocitat i la cura com a mercaderia, i assenyala com el deute es troba a la base que articula les responsabilitats i, encara, com aquestes responsabilitats estan desigualment repartides entre homes i dones. La densa reflexió sobre el gènere, les edats, el parentiu, el curs vital, les etapes de la vida i les dimensions i repercussions polítiques, econòmiques, socials i simbòliques de tot plegat són els elements que posaran el fonament de les publicacions col·lectives posteriors.

Juntament amb Xavier Roigé, de la Universitat de Barcelona, la Dolors va ser l'editora convidada per preparar el volum monogràfic de la prestigiosa *Ethnologie Française* (2018/3) titulat *Vieillir en Europe*.

Amb una introducció conjunta dels dos editors, «Les nouveaux visages du vieillissement en Europe, entre famille et État», segueixen els diferents articles del dossier, un dels quals es titula «Des maris qui soignent leurs épouses âgées. Genre, générations et politiques publiques à Catalogne», signat per Dolors Comas, Natalia Alonso i Blanca Deusdad. El text es basa en divuit entrevistes o estudis de cas d'homes amb edats que oscil·len entre els 59 i els 87 anys i presenten les variades experiències i percepcions d'aquests cuidadors masculins «atípics» que tenen cura de les seves dones afectades de malalties mentals, neurològiques i degeneratives.[10]

---

10 A la pàgina 465 hi figura una taula, «Maris âgés (retraités) soignant leurs épouses, Enquête 2015-2016, Catalogne», ben il·lustrativa del treball realitzat.

Força semblant és l'escrit titulat «Hombres que deciden cuidar a personas adultas dependientes en el contexto familiar. Género y parentesco en transformación», signat per Montserrat Soronellas, Dolors Comas d'Argemir i Natalia Alonso, que es publica al monogràfic d'*Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (2021, vol. 22) titulat *Envelliment, dependència i cura*, coordinat per Montserrat Soronellas i la mateixa directora de l'estudi.

Dolors Comas, amb el seu equip,[11] s'ha convertit en una veu autoritzada i respectada dins i fora dels àmbits acadèmics, amb una proposta clara i contundent: igualar les responsabilitats en la cura de les persones grans entre homes i dones, i això per la senzilla raó que és una qüestió de justícia social. Ben aviat apareixeran noves publicacions d'un equip interuniversitari que ella mateixa està dirigint i que està en plena activitat investigadora.

4. De precisions, reflexions i teories sobre el mètode biogràfic

L'any 1992, Joan Josep Pujadas publicava *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, a la col·lecció Cuadernos Metodológicos del CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas) i que va tenir, i continua tenint, una acceptació i difusió excepcionals si el comparem amb la mitjana dels textos antropològics. El llibre està dedicat a Carmen Muñoz, la seva mare, «máxima responsable de mi afición temprana por las biografías».

A les primeres pàgines l'autor assenyala l'interès de diverses disciplines —la sociologia, l'antropologia, la psicologia social i la història oral— pel mètode biogràfic i estableix de manera clara i precisa la terminologia que caldria seguir. En citació textual:

> la *life story* (en francés, *récit de vie*) corresponde a la historia de una vida tal como la persona que la ha vivido la cuenta, mientras que el término *life history* (en francés, *histoire de vie*) se refiere al estudio de caso referido a una persona dada, comprendiendo no solo su *life story*, sino cualquier otro tipo de información o documentación adicional que permita la reconstrucción de dicha biografía de la forma más exhaustiva y objetiva posible.

I continua:

> Ya que en español los términos no han sido fijados todavía, propongo *relato de vida* (sinónimo de otros términos de resonancias literarias como «relato biográfico» o «narración biográfica» para referirme al primer concepto, frente al ya habitual término de *historia de vida*, que corresponde al segundo. (1992: 13-14)

11 Cf. Comas d'Argemir, Bofill-Poch (eds.) (2021).

Les històries de vida poden ser de relat únic o múltiple, si adopten la modalitat de relats creuats o paral·lels. El primer capítol finalitza amb una tipologia sobre els «Documents personals», subclassificats i explicats posteriorment amb exemples. També els *registres biogràfics obtinguts mitjançant l'enquesta* (que al seu torn inclouen les històries de vida, els relats de vida i els biogrames amb les diverses variants de cada cas).

Després d'una aproximació històrica («El método biográfico en perspectiva histórica»), l'exposició del mètode en antropologia social i sociologia («Los usos del método biográfico»), com fer-ho («Elaboración de una historia de vida»), dedica el capítol cinquè, *Las perspectivas del método biográfico en España*, a l'anàlisi a fons de l'obra de dos col·legues del departament: *A tumba abierta*, de l'Oriol Romaní, que exemplifica el relat únic, i *Vides de dona*, de Dolors Comas d'Argemir *et alii*, un bon exemple de vides paral·leles.

Com ja assenyalava, *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales* va ser amplament ressenyat de bon començament i massivament citat per tots els que ens hem interessat pel mètode biogràfic. Una segona edició deu anys després (2002) ho prova.

L'obra posterior de Juanjo Pujadas sobre el tema és fonamentalment teòrica.[12] Vegem-ho a través d'aquells articles concrets en què s'interessa per aspectes específics, però sense allunyar-se excessivament de l'obra de base. Sí que demostra estar al dia i a l'aguait de les novetats bibliogràfiques que sobre el tema anaven apareixent.

A «Memoria colectiva y discontinuidad: la construcción social de las identidades culturales» (1994), publicat a *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*, editat per Ricardo Sanmartín, l'èmfasi és posat en l'articulació de la memòria personal amb la memòria col·lectiva. Aquest vincle estret l'il·lustra mitjançant dos exemples: la biografia de Mba Owona, el curandero evuzok protagonista de *La dansa als esperits: itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà* (1983), de Lluís Mallart, i les narratives biogràfiques recollides per Dolors Comas d'Argemir *et alii* (1990) de les mestresses de casa.

> Mi idea básica es que en todo texto se construye una interpretación autónoma de unos hechos, de un estilo de vida o de cualquier otro aspecto de la realidad, pero que todo «autor» tiene entre su subjetividad creadora y la realidad referencial (que es, a su vez, una construcción social) una serie de filtros que se inscriben en su texto, en forma de una red más o menos laberíntica de referencias «literarias» [...] o bien al uso [...]

12 Si exceptuem les entrevistes biogràfiques a Andorra realitzades conjuntament amb Dolors Comas d'Argemir (2004). En el llibre *Los barrios de Tarragona* (1987), amb Federico Bardají, hi esmenta que una de les fonts d'informació foren les relats de vida dels immigrants però que aquesta vegada no seran tingudes en compte per privilegiar aspectes més col·lectius i comunitaris. Semblantment, a *Cada casa és un món* (2007), l'etnografia sobre la Cerdanya amb M. Soronellas i G. Casal, hi figuren unes «històries de vida» però les protagonistes són les cases, no les persones.

> de determinadas categorías o conceptos que pueden adoptar la forma de estereotipos. (1994: 620)

Pujadas, seguint Mallart, demostra com el discurs iniciàtic de Mba Owona està íntimament vinculat amb la mitologia dels evuzok, mitologia que li proporciona l'estructura narrativa. Semblantment, les mestresses de casa de classes populars relaten les seves vides a partir de les imatges culturals, els models referencials i els estereotips ideals de dona que sustenta la societat catalana de l'època en què els ha tocat viure.

La conclusió més palpable és mostrar la capacitat dels dos textos analitzats:

> para leer el contexto social e histórico e insertarse en él. Desde esta perspectiva, toda narración biográfica es, a la vez, una voz singular e idiosincrática y un diálogo polifónico donde se insertan los elementos definidores de una realidad social más amplia. (1994: 633)[13]

A «Trajectòries socials i històries de vida», publicat a un manual de la UOC (Universitat Oberta de Catalunya) titulat senzillament *Etnografia* (2004), i coordinat per ell mateix, ens presenta una àmplia i sintètica panoràmica amb els epígrafs següents: terminologia i modalitats de biografies etnogràfiques; el mètode biogràfic; les autobiografies dels darrers pellroges; els etnògrafs de Chicago i els documents personals; històries de marginació i «desorganització» social; Oscar Lewis i la represa del mètode biogràfic; el mètode biogràfic en l'actualitat; etnografia i autobiografia; històries de vida i subalternitat; els estudis feministes, i treballs recents: militants, obrers, pagesos, marginats i malalts.

La combinació d'aspectes teòrics i metodològics amb la revisió dels grans moments històrics amb els seus exemples concrets —pellroges als USA, marginats de Chicago i Mèxic, els subalterns europeus— ofereix a l'alumne, com ja apuntava, una visió panoràmica molt completa i atractiva.

L'any 2000, a un monogràfic titulat *La práctica de la investigación etnográfica* de la *Revista de Antropología Social* del Departament d'Antropologia Social de la Complutense de Madrid,[14] Juanjo Pujadas hi publicava «El método biográfico y los géneros de la memoria». Aquest text, possiblement el més complet i treballat des d'*El método biográfico*, comença dient quelcom ja apuntat en algun article anterior:

> Es indudable que existe en las ciencias sociales una especie de ley del péndulo que se manifiesta en forma de escuelas y tendencias que en diferentes momentos suponen el predominio de sensibilidades y enfoques de carácter positivista o humanista. (2000: 127)

13 No conec de primera mà «Memoria individual y memoria colectiva: la construcción de la identidad», publicat en el *III Coloquio Paul Kirchoff* a Mèxic l'any 1994, però pel títol i la cronologia infereixo que deu ser semblant a l'article que acabo de comentar.

14 Coordinat per María Isabel Jociles i Ana Rivas.

I si dels anys quaranta als setanta havia predominat el primer enfocament —el positivista—, als vuitanta es revitalitzen els enfocaments humanistes. Al canvi d'èmfasi hi va ajudar el desenvolupament de la història oral, sovint orientada com l'antropologia a donar veu als sense veu, normalment persones subalternes per qüestió de raça, religió, gènere o classe social.

Un dels grans temes que es planteja Pujadas és com la subjectivitat de l'investigador pot influir en el resultat de la recerca. I així es pregunta: «¿Pueden separarse los «datos» y los «descubrimientos» obtenidos sobre el terreno de las condiciones en las que se produjeron esos datos?» O encara: «¿Qué parte de esa experiencia etnográfica se refleja en las *notas de campo* y, más allá, qué parte de esas notas de campo se refleja en las etnografías, como textos elaborados por y para antropólogos?» (2000: 132).

Després d'algunes precisions històriques, terminològiques i metodològiques, l'autor dona una sèrie d'instruccions per editar un relat de vida o història de vida.

Seguidament, i a través d'exemples de relat únic o múltiple (ja siguin creuats o paral·lels), Pujadas revisa alguns exemples entre els quals l'excel·lent *Un hombre: género, clase y cultura en el relato de un trabajador* (1997), de Joan Frigolé; *A tumba abierta*, d'Oriol Romaní, i *La historia de Julián. Memorias de heroína y delincuencia* (1990), de Juan F. Gamella, els tres exemples de relat únic. Els de relat múltiple, en els quals s'analitzen els temes d'identitat, intertextualitat i memòria són força més nombrosos i inclouen les monografies clàssiques de Clifford Shaw o Oscar Lewis, altres de més recents com els Bertaux i Bertaux-Wiame amb la seva investigació sobre els forners, o Portelli, amb la dels treballadors del metall a Torí, o encara els exemples hispànics, alguns dels quals ja esmentats com Dolors Comas d'Argemir *et alii*, Funes i Romaní, o bé Jaume Botey i els seus relats d'immigració (1981).

Joan Josep Pujadas no reprèn el tema autobiogràfic fins 12 anys després, quan el Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social va tenir la gentilesa de dedicar-me un llibre d'homenatge que van titular *Pels camins de l'etnografia. Un homenatge a Joan Prat* (2012), essent el Juanjo un dels editors, junt amb Jesús Contreras i Jordi Roca. La coordinació de la tercera i darrera part del llibre, «Autobiografies, memòria i sistemes de representacions», va anar a carrer del Juanjo, que va escriure'n el pòrtic, titulat «Biografía, sentido y narración».

Quan comenta una de les idees de *Los sentidos de la vida* (2007) en la qual jo assenyalava que el món autobiogràfic és un món culturalment construït (obvietat que em temo que no passarà a la història!), Pujadas recull un suggeriment de Kristeva, que afirma que:

> cada narración es, a la vez, texto e *intertexto*; esto es, un relato único y especifico, aunque, al mismo tiempo, un relato descifrable e inteligible en un marco de referencias

> directas o implícitas a otras obras pretéritas, que marcaban su influencia y aportaban unos moldes lingüísticos concretos. (2012: 250)

Des d'aquesta perspectiva intertextualista, Pujadas revisa de nou el relat autobiogràfic de Mba Owona recollit per Mallart, i el situa dins el paradigma o concepció que jo defineixo com a providencial.[15] Les tesis de Weintraub i Bourdieu serien un clar exemple del que jo qualifico com a concepció individualista o romàntica, mentre que en el darrer epígraf, «Recuperación de la oralidad: la historia oral como misión de rescate de otras voces autobiográficas» (p. 255 i ss.), s'entra en la concepció denominada sociocontextual. En aquesta, a diferència de les altres dues en què és el jo individual el que pren l'impuls narratiu (directament en la concepció individualista i més indirectament en la providencial), ara en la concepció sociocultural és sempre l'investigador el que pren la iniciativa, normalment, com ja dèiem, amb la intenció de donar veu als sense veu. L'exemple clàssic de W. Thomas i F. Znaniecki amb *The Polish Peasant in Europe and America* o els casos més propers dels centenars de biografies o autobiografies emmagatzemades a l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya o a l'Arxiu d'Etnografia d'Andorra ho proven. També els casos de Funes i Romaní (1985), Comas d'Argemir *et alii* (1990), Prat *et alii* (2004) o Martínez i Roca (2004) li serveixen d'exemple per situar el paper de les narratives biogràfiques en el context de les ciències socials.

Ja per anar acabant, el darrer que li conec és el titulat «Narratives biogràfiques i motllos de gènere», publicat a *Utopies i rebel·lió. Liz Russell, una vida acadèmica*, un llibre d'homenatge a cura de Joana Zaragoza i Elisabet Huntingford (2020). El text gira entorn del testimoni autobiogràfic[16] de Domitila Barrios, una líder del moviment miner bolivià de la regió de Potosí. Pujadas enfoca l'anàlisi del relat de Domitila com un exemple que trenca el silenci femení, resultat de la subordinació de *gènere, ètnia i classe*. Domitila esdevé: «una dona singular, intel·ligent i lluitadora, però submergida en una asfixiant realitat social i material, en un afany diari per la subsistència que no eludeix a més una implicació total en la lluita sindical» (220: 27). En definitiva, una veu feminista específica del context llatinoamericà que, segons les paraules del Juanjo, podria o hauria d'obligar a revisar «l'agenda feminista europea i occidental» (*op. cit.*: 27).

Un darrer aspecte que no em resisteixo a comentar. El Dr. Pujadas, Juanjo Pujadas o el Juanjo és, dels cinc membres de la primera generació del DAFiTS, el més conegut i citat pel que fa al mètode biogràfic. Però, paradoxalment, el seu interès per aquest mètode sembla haver-se orientat exclusivament cap a les qüestions teòriques més que no pas a les pràctiques. Una petita anècdota potser pot explicar aquest fet. Els quatre

15 «Un és allò que estava predestinat a ser» per la divina providència, i en aquest cas, pels esperits. Em referiré a les tres grans concepcions —providencial, individualista i sociocontextual— més endavant.

16 Cf. Viezzer (1976) *«Si me permiten hablar». Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, que jo havia llegit en la seva versió francesa *«Si on me donne la parole». La vie d'une femme de la mine bolivienne, témoignage recueilli par Moema Viezzer*. París: Maspero (1978).

membres restants de la primera generació del DAFiTS —Dolors Comas d'Argemir, Oriol Romaní, jo mateix i, molt especialment, Josep M. Comelles, el *Commie*— en diferents moments hem escrit sobre les nostres vivències o experiències en el treball de camp o, més en general, sobre aspectes referents als propis itineraris intel·lectuals (vegeu nota 23). Quan li vaig preguntar al Juanjo si alguna vegada havia escrit quelcom sobre ell mateix, em va contestar amb un no rotund, com si això fos una vel·leïtat narcisista que no anava amb ell.[17]

No sé si aquesta actitud pot explicar les paradoxes que apuntava: el mètode biogràfic sovint implica uns nivells de confessió personal i intimitat per part de l'informant que pot generar la incomoditat de l'investigador a l'hora de deixar per escrit allò que pot entendre o interpretar com una confidència que no ha de ser revelada a uns tercers. No ho sé, i, per tant, ho deixaré aquí.

5. De sectaris, gent comuna i els sentits de la vida

A finals dels anys vuitanta, amb un equip del DAFiTS, jo treballava sobre grups religiosos diversos pel que fa als seus nivells de legitimitat social. La intenció bàsica era comparar el funcionament d'institucions ortodoxes i els que anomenàvem heretges i sectaris.[18] La mostra que finalment vam investigar estava constituïda per vuit grups força diferents sobre els quals vam escriure unes petites etnografies. Jo em vaig interessar per les vides (i miracles) dels fundadors de les institucions seleccionades, que van resultar ser: Benet de Núrsia (nascut a Itàlia, s. v), fundador de l'orde benedictí; Bernat de Claravall (nascut a França, 1090-1153), reformador del Cister; Husayn Ali (Pèrsia, 1817-1892), conegut com Bahà'u'llàh —literalment, «la Glòria de Déu»— i fundador de la Fe Bahà'í; Charles Taze Russell (EUA, 1852-1916), creador dels Estudiants de la Bíblia, anomenats després Testimonis de Jehovà; Dada Lekhraj (Índia, 1876-1969), designat afectuosament com Brahma Baba, fundador dels Brahma Kumaris; Abhay Charan De (Índia, 1896-1977), més conegut com Prabhupada —«el gran sant entre els sants»—, fundador de l'Associació Internacional per a la Consciència de Krisna (ISKON); José María Escrivá de Balaguer Albás (Espanya, 1902-1975), conegut com monsenyor Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador de l'Opus Dei, i Víctor Manuel Gómez Rodríguez (Colòmbia, 1917-1977), autodenominat venerable Mestre Samael Aun Weor, fundador de la Gnosi. Vaig titular l'article «Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític» (1992-1993).

17 Recordo haver fet la mateixa pregunta a Honorio M. Velasco, que em va contestar: «No… ¡no soy un narciso!».

18 La publicació titulada *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris* va ocupar els volums 8 i 9 de la *Revista d'Etnografia de Catalunya* (1990-91/1992-93). L'equip de treball estava integrat per Juan M. García Jorba, Magda Juncosa, Isabel de la Parte, Joan Prat, Roser Sentís i Jaume Vallverdú.

Com es pot observar en un senzill cop d'ull, les diferències cronològiques, geogràfiques, històriques i culturals dels personatges són notables, però malgrat això, i després d'amarar-me de les biografies dels diferents fundadors, no em va costar adonar-me de l'existència d'un patró narratiu comú.[19] I això em va portar a postular que:

> ens trobem davant un procés d'«invenció del líder» o de «producció social» d'aquest que es fonamenta en un tipus de plantejament circular i tautològic de l'estil següent: «Només poden ser líders i fundadors religiosos aquells personatges la vida dels quals acompleix i s'amotlla a un seguit de requisits, i, complementàriament, només aquells individus que acompleixen aquests requisits seran percebuts com a fundadors d'institucions o de sectes religioses». (1992-1993: 96)

La tesi, doncs, és senzilla: existeix un model canònic o patró ideal de tipus iniciàtic segons el qual determinats individus —fundadors de religions, sectes, institucions o ordes monàstics— són cridats per Déu, els déus o els poders superiors, segons les diferents cultures, per dur a terme aquella missió volguda directament per Ells a través del seu elegit. I, en tots els casos, l'estructura narrativa és la mateixa, amb molt poques variants. És el que més endavant anomenaré concepció providencial.

Després de la investigació col·lectiva vaig continuar, ara en solitari, treballant sobre el món dels nous moviments religiosos (habitualment anomenats sectes) i vaig escriure el llibre *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (1997, amb dues edicions més de 2001 i 2007).

Un dels capítols es titula «Siguiendo los pasos de los Hare Krisna», en el qual analitzo els itineraris de conversió de vuit devots del moviment. Com en el cas dels també vuit fundadors religiosos que acabo de presentar, també aquí s'intuïa un patró de conversió molt similar.

El capítol VIII, «Iniciación, liminalidad y experiencia sectaria», amb dos epígrafs titulats «Los relatos de conversión como construcciones ideológicas» i «Los relatos de conversión como relatos iniciáticos», acaben d'arrodonir tot el que acabo de comentar.

A finals dels anys noranta, plenament abduït pel mètode biogràfic amb els seus relats i històries de vida, vaig preparar l'extensa memòria *Històries de vida i patrons narratius*, que vaig presentar a una convocatòria de la Generalitat per a una estada de treball a l'estranger. Vaig escollir París i les seves magnífiques biblioteques. Els dos mesos que hi vaig ser van resultar productius i en tornar vaig començar a impartir una assignatura optativa nova, La Memòria Biogràfica: Historia, Literatura i Etnologia, el curs 2001-02, que es va perllongar durant cinc o sis anys. Semblantment, vaig pensar

19 Aspecte ja assenyalat per Mallart (1983) i comentat per Pujadas (1994).

a formar un equip que vam batejar com el Grup de Recerca Biogràfica (GRB), integrat per set persones.[20]

Amb un projecte comú titulat Banc de Memòria Biogràfica, vam presentar-nos a una convocatòria IPEC (Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya) de la Generalitat de Catalunya. De la investigació duta a terme en van sortir dues publicacions col·lectives: un volum monogràfic de la *Revista d'Etnologia de Catalunya* (núm. 23, novembre de 2003) i el llibre *«I… això és la meva vida». Relats biogràfics i societat* (2004), publicat dins una col·lecció —Temes d'Etnologia de Catalunya— del Departament de Cultura de la Generalitat que dirigia jo mateix.

A París, a més de llegir antropòlegs i sociòlegs sobre el mètode biogràfic, vaig interessar-me per altres discursos teòrics de disciplines relativament afins com la filosofia, la història, la història oral, l'anomenada literatura del jo i el cinema, disciplines totes que han abordat el tema que ens ocupa. Així, al text introductori del monogràfic de la *Revista d'Etnologia de Catalunya* titulat «Vida, la Memòria i Oblit», em preguntava si és pertinent que un professional de l'antropologia conegui les variants aportades per les esmentades aproximacions. La resposta clara és que sí, i aquest convenciment és el que em va dur a escriure «La producció del discurs autobiogràfic: contextos, enfocaments i disciplines» (2003*b*) dins el mateix monogràfic.

Després de més de dos anys llargs d'investigació, debat i reflexió dels membres del seminari del Grup de Recerca Biogràfica, publicàvem *«I… això és la meva vida». Relats biogràfics i societat* (2004). La base etnogràfica estava constituïda per 203 relats o històries de vida realitzades pels set membres de l'equip i també per la revisió dels treballs dels alumnes emmagatzemats a l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya.

Les nostres entrevistes s'iniciaven amb un lacònic «Per que no m'expliques la teva vida?», i deixàvem una absoluta llibertat als informants perquè ho fessin de la manera que els vingués més de gust. Uns ho feien en vint minuts i altres en quatre hores.

Després d'un treball intens de compilació i lectura conjunta de les autobiografies, vam decidir organitzar el llibre en tres grans parts: el *Pre-text*, el *Context*, i el *Text*.

La primera —el *Pre-text*— era evidentment introductòria i s'hi abordava l'objecte d'estudi —l'interès genèric per estudiar la vida dels altres—, els primers contactes amb els informants, els escenaris possibles on es produeix el relat i el com l'entrevistador pot influir inconscientment o conscientment en el que el subjecte en qüestió explica.

La segona part —el *Context*— s'encapçala amb una introducció titulada «Biografia i societat» i, a continuació, tres blocs monogràfics: vides de dona, vides consagrades i vides de migrants transnacionals. A «vides de dona» (recordeu que aquest és el

20 Yolanda Bodoque Puerta, Juan Manuel García Jorba, Lídia Martínez Flores, Miquel Àngel Martínez Igual, Isabel de la Parte Cano, Jordi Roca i Girona i jo mateix.

títol del llibre primerenc de Dolors Comas d'Argemir *et alii*, 1990), vàrem seleccionar deu casos, però precisament de dones que rebutgen de manera clara i contundent el rol tradicional de «mestressa de casa» i lluiten amb l'exemple per un canvi de model. «Vides consagrades» recull aquells relats de persones que han viscut la crida de Déu —la vocació—, i han decidit consagrar-li l'existència. En tercer lloc, s'analitzen els relats de sis dones i deu homes de l'Argentina, el Canadà, Cuba, l'Equador, Hondures, l'Índia, el Marroc, el Perú, Xile, el Senegal i Veneçuela, que expliquen el seu llarg i, en general, difícil periple migratori que els ha portat a viure entre nosaltres.

La tercera part —el *Text*— és una àmplia i original reflexió[21] sobre les estructures i els esquemes narratius, així com el paper que juga el «jo com a ideòleg», i els sentits i sentiments que envolten o poden envoltar qui explica la seva vida a altri.[22]

La història iniciada a París l'any 2000 la vaig finalitzar set anys després, amb un nou llibre: *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (2007). El llibre està dividit en tres grans parts que es reflecteixen en el subtítol. Aquí comentaré la segona —«Els models del jo»—, que és la que em sembla més pertinent en aquest escrit.

La tesi central que manejo postula l'existència de tres concepcions històriques del jo: la *concepció providencial*, la *concepció individualista o romàntica* i la *concepció sociocontextual*. La primera —la providencial— podria sintetitzar-se dient: «Un hom és allò que estava predestinat a ser per la divina providència, l'atzar, el destí o, en altres cultures, pels esperits o avantpassats». Les vides de sants, místics, conversos, profetes, iniciats, visionaris i xamans il·lustren aquest model que és vigent a Europa fins a la fallida de l'Antic Regim. Amb la Il·lustració, el romanticisme, la industrialització i l'evolucionisme social emergeix una nova consciència que cristal·litza en la concepció individualista segons la qual «un és allò que desitja ser (i que pot ser)». Homes i dones es perceben amos i mestresses del seu propi destí, cosa que desembocarà en el conegut lema del *self-made man*, o de la *self-made woman*. La clara consciència d'un mateix és la que predomina de manera absoluta en la literatura confessional o memorialista dels que han escrit la seva pròpia vida, els «narcisos de tinta», en paraules d'A. Caballé (1995).

---

21 Signada per Lídia Martínez i Jordi Roca.

22 Directament vinculat a aquesta monografia central, *«I… això és la meva vida»*, ben aviat els ajuntaments de Reus, Tarragona, Valls, el Vendrell i Calafell van fer-nos peticions que van cristal·litzar en els següents llibres, basats en el mètode biogràfic: *Memòria de la sedera. Les obreres tèxtils a Reus* (Bodoque i Palomar, 2002); *«Aquí es ve a triar!» Els magatzems de fruita seca a Reus i el treball de les dones* (Soronellas, Martorell i Martí, 2003); *Recomençar la vida. Una memòria del procés migratori de les dones a Reus (1950-1970)* (Martínez i Roca, 2004); *«Aquí comptem per festes de la Candela». Records de vida a Valls* (Bodoque i Martínez, 2005); *Soc jove. Un estudi qualitatiu sobre la joventut a Tarragona* (Casadó i Soler, 2006); *El Calafell de les dones. Memòria oral de la Guerra Civil i la postguerra* (Paricio i Subirà, 2007), i *La memòria del Vendrell. Històries de vides dels seus vilatans* (Rovira, 2008). Vegeu la bibliografia per a les referències completes.

El model sociocontextual neix al seu torn amb les ciències socials, la sociologia i l'antropologia, i es pot sintetitzar dient: « Un (hom) és allò que li ha tocat ser en funció del context en què ha nascut i viscut.» És el model que fonamenta el mètode biogràfic practicat per antropòlegs i sociòlegs, en el qual compta més l'estructura i el context que la individualitat de l'entrevistat.

Epígons del meu interès pel mètode biogràfic en sentit ampli serien dos articles: «Autobiografia de la memòria en la obra de Teresa del Valle» (2008) i «La memòria biogràfica y oral y sus archivos» (2009). També una darrera monografia en equip: *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics* (2012), basada en dues tècniques típiques i tòpiques: les entrevistes en profunditat i l'observació/experiència participant. En total, amb aquest nou i darrer equip[23] vam enregistrar i treballar setanta noves entrevistes biogràfiques de professionals i usuaris d'aquests nous imaginaris culturals.

6. Del cas del Dr. Talgo i Mr. Commie

Diferent dels quatre autors vists fins aquí, i que han o hem abordat el mètode biogràfic d'una manera diguem-ne convencional, Josep M. Comelles també ho ha fet, però de forma força diferent: a través de l'autoetnografia i del vídeo etnogràfic en una sèrie titulada *El sofà blau*.

Ens fixarem primer en l'opció autoetnogràfica o autobiogràfica[24] a la qual Commie ha dedicat un bon nombre de textos[25] alguns més significatius que altres. Segons el meu parer, és a l'*Obertura* i el *Final* de la gran monografia *Stultifera navis. La locura, el poder y la ciudad* (2006) on desenvolupa més àmpliament la reflexió sobre ell mateix i el seu treball. A l'*Obertura* titulada «Ve no sé dónde, trae no sé qué. Donde un aprendiz de psiquiatra cree que puede ser antropólogo y trata de explicar las razones de tan extraña decisión», Commie rememora una adolescència amarga en la qual llegia novel·les de tota mena amb una autèntica passió. I comenta: «Gog preguntó a Freud por qué se hizo psicoanalista. Le contestó resignado que no supo escribir novelas. En el Liceo Francés de Pere Ribera soñé con ser novelista y quizás por ello quise ser psiquiatra» (2006: 20).

---

23 Joan Prat (coord.), Montse Anguera, Felip R. Caudet, Dominika Dittwald, José Reche, Inés Tomàs i Iolanda Vivancos.

24 En aquesta mateixa direcció vegeu també Romaní (1999), Comas d'Argemir (2021) i Prat (2017).

25 Entre els més significatius: «Ve no sé dónde, trae no sé qué. Sobre el trabajo de campo en Antropología de la Salud» (1989); «El extraño caso del doctor Talgo y Mr. Commie. ¿Es posible una autoetnografía a cuatro voces? (2019). També «Lejos de los árboles. A modo de respuesta» (1992); «Qualsevol nit pot sortir el sol. Planys pels quinze anys de l'Institut Català d'Antropologia» (1994) i «Desde la mirada próxima. Sobre antropología de la medicina e historia de la medicina» (2000).

Lector i cinèfil empedreït, i amb una clara preferència per les lletres, entra, no obstant això i molt jove, a la Facultat de Medicina de Barcelona, en la qual pateix, amb comptades excepcions, un ensenyament deplorable i avorrit. Als dinou anys, i ja avançada la carrera de Medicina, s'assabenta de la posada en marxa d'un nou pla a Lletres —el famós Pla Maluquer— i decideix apuntar-s'hi. En una tutoria realitzada al pati de Lletres, el tutor, que no era altre que Claudi Esteva-Fabregat, el Dr. Esteva, li recomana l'Antropologia Cultural que ell mateix impartia a les vuit del matí. Ho complementa amb una Antropologia Filosòfica que Pedro Cerezo ensenyava dimarts, dijous i dissabte, a un horari tan intempestiu com és donar una classe de nou a deu del vespre. Recorda les primeres classes del Dr. Esteva: «Hablaba y hablaba. El salón ochocentista se desvanecía. Estaba en la pradera y la banda comanche cabalgaba ante mí, olor a calumet. Manadas de bisontes. El cántico del chamán. La ensoñación duraba unos cuartos de hora» (2006: 21).

Després de cursar Psicologia a Lletres decideix fer-se psiquiatra, «no sé muy bien por qué» (*op. cit.*: 21), i comença a treballar a l'Hospital de la Santa Creu, propietat de l'Hospital de Sant Pau. Al manicomi hi havia dues faccions enfrontades: la secció més biologista que mirava de reüll els més sociologistes i antipsiquiatres. Ell, a qui havien tret el sobrenom de Doctor Talgo per la velocitat amb què transitava pels passadissos del manicomi, pertanyia al biologisme més radical, però no s'hi acabava de trobar a gust. Serà per fugir de l'*impasse* que decideix doctorar-se a Paris. Quan planteja a Claudi Esteva que vol fer una tesi, aquest li respon: «Treballa en un manicomi, oi? No cal que vagi més lluny. Miri i prengui nota de tot el que vegi». Així doncs, l'objecte d'anàlisi serà el mateix psiquiàtric on ja treballava.

A París es matricula en un programa interdisciplinari: «Llegué a Francia a fines de 1976 [...]. Mi situación era confusa. Estaba en un programa de doctorado interdisciplinario, lleno de lacanianos que acentuaban mi paranoia, y mi divorcio con la psiquiatría que cultivara se acentuaba» (*op. cit.*: 25).

Si bé en un primer moment es planteja una etnografia global del manicomi, aviat s'adona de la impossibilitat de dur-ho a terme i decideix centrar-se en la interacció entre malalts i professionals dins del seu departament.

Així mateix, inicia una àmplia reflexió sobre la duplicitat que li representen les seves dues professions: la de psiquiatra, ja relativament consolidada, i la més incipient d'un antropòleg que es disposa, però, a escriure una tesi sobre la seva feina com a psiquiatra. Aquest és el tema clau desenvolupat a l'epígraf titulat «El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde».[26]

26 En diferents textos assenyalats a la nota 23 se serveix de la metàfora de Stevenson, principalment a «El extraño caso del Dr. Talgo y Mr. Commie» (2019).

En certa manera, aquesta duplicitat la veu reflectida en les dues cares (o personalitats) del gran Malinowski: mentre que a «Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación» als *Argonautes del Pacífic Occidental* (1922) l'autor es mostra com un professional equilibrat, detallista, minuciós, centrat en ell mateix i en la feina que du entre mans a les Trobriand, en el *Diary in the strict term of sense* (1967), el seu diari secret publicat pòstumament per la seva vídua, la imatge dominant que se'n desprèn és la d'un ésser neuròtic, hipocondríac, depressiu, desequilibrat, irascible, racista, masclista i narcisista que poc té a veure amb la semblança que ofereix d'ell mateix en tota la seva gran obra posterior.

Si la duplicitat de Malinowski és força evident, el clàssic en l'àmbit literari d'una doble personalitat és la novel·la de Stevenson de la qual Commie ens dirà:

> *The strange story of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* me fascina por su genial construcción de una metáfora de nosotros mismos, enlaza maravillosamente bien con las ambivalencias de Proust, de Malinowski, de Lévi-Strauss, y con las mías. [...] Por eso, en este libro mi *yo* clínico y mi *yo* antropológico, mis dos identidades profesionales, vamos a ser *tú* y *yo*. Vamos a hablar de Jekyll a Hyde, de Hyde a Jekyll. Durante años pensé que *tú*, como psiquiatra, fuiste mi faceta Hyde que permitía a mi *yo* Jekyll no quedar atrapado por lo odioso de uno mismo, triunfando allá donde Jekyll fracasara y redimiéndome de mi pecado de orgullo (2006: 28).

En altres moments Jekyll i Hyde seran substituïts per «Jules et Jim», i jo hi afegiria que pel Dr. Frankenstein i la seva criatura monstruosa, que no té nom però el comparteix amb el seu creador.

El diàleg sovint conflictiu entre els dos «jos» —el del psiquiatra i el de l'antropòleg— li permeten, no obstant això, escriure dues tesis: *Groupes informels, mobilisations et factions dans un hôpital psychiatrique* (1979), presentada a l'École de Hautes Études en Sciences Sociales de París i, dos anys després, *El proceso de institucionalización en las sociedades complejas. El caso de la asistencia psiquiátrica en Catalunya* (1981), defensada a la Facultat de Medicina de la Universitat de Barcelona. Posteriorment, els materials de base d'aquestes dues tesis constituiran el rerefons —etnogràfic, històric, literari, mèdic i psiquiàtric— de la seva memòria de càtedra, transformada finalment en *Stultifera navis. La locura, el poder y la ciudad* (2006), a la qual m'estic referint.

Al pròleg del llibre que jo mateix li vaig escriure parlava d'un *Commie essential*, ja que, i tradueixo:

> Aquí hi és tot: el viatge interior de l'autor cap als seus orígens personals, sentimentals i professionals; una capacitat extraordinària per recordar (de *recordari*, etimològicament tornar a passar pel cor). Una mostra d'erudició i saber absolutament aclaparadors i una arquitectura i coreografia molt cuidades. (Pròleg, 2006: 11)

A la darrera part del llibre ens dirà que *Stultifera navis* li permet «saldar cuentas conmigo mismo, con mis identidades y mis profesiones», però aclareix que «no es un testamento; es un punto de partida, no de llegada» (2006: 365).

I realment, aquest punt d'arrencada és el que l'impulsarà cap a la segona part que m'interessa posar en relleu: el mètode biogràfic fonamentat en el vídeo etnogràfic. Ell mateix dona pistes d'aquest nou afany i, sense moure'ns del text que ens ha ocupat, llegim en un dels apartats finals de *Stultifera navis* titulat «A todos»: «Luis Buñuel, Luchino Visconti, Max Ophüls, François Truffaut, Bernardo Bertolucci, Georges Franju, Alain Resnais y decenas de sesiones matinales en los cines del círculo A y en el viejo Publi, modelaron el paisaje visual y sentimental de mi memoria» (2006: 371).

O encara més explícitament, unes pàgines més endavant:

> Yo soy un muy viejo cinéfilo y en mi memoria del manicomio sentía que la escritura era una suerte de corsé que debía servir para desencadenar sensaciones auditivas, canciones o música, o visuales, fotografías o películas, que estaban modelando el modo como las narraba y cuyos referentes visuales era la extraordinariamente barroca y vanguardista *mise-en-scène* que Max Ophüls construyó en Lola Montes [...] o con las estampas que el gran Visconti aplicó para el éxito y la caída de Ludwig (2006: 380).

De totes maneres, la reflexió més acurada on exposa el canvi de mitjà —de l'escriptura a les imatges visuals— es troba a «Rocieros i bojos. De l'etnografia a la cinematografia» (2012) i que se centra específicament en l'altra gran etnografia sentimental de l'autor: el Rocío.

El resultat més clar d'aquest canvi és la sèrie «El sofà amb...» vuit personatges entrevistats. Cinc són antropòlegs: Eduardo L. Menéndez (2010), Lluís Mallart (2011), Joan Prat (2012), Tullio Seppilli (2014) i Susan DiGiacomo (2021); dos metges: els doctors Josep Danon (2016) i Domingo Ruano (2020), i una artista, Ethel Martí (2021). En els primers casos es tracta, fonamentalment, d'un monòleg autobiogràfic de l'entrevistat de torn, mentre que en els darrers el panorama presentat és més coral.

Inicia la sèrie *Eduardo L. Menéndez* (n. 1934), professor argentí però que ha desenvolupat bona part de la seva carrera al CIESAS de Mèxic. Cada any, el mes de maig, el Dr. Menéndez feia una estada d'uns deu dies al DAFiTS per impartir un curs de doctorat o de màster als alumnes de postgrau. A l'entrevista, assegut al sofà blau del Departament, explica que va arribar a l'Antropologia en el seu Buenos Aires natal a través de la història de les mentalitats. Jove docent a l'UBA (Universitat de Buenos Aires), participa activament en un seminari de psicoanalistes (de fet, el seu vincle amb la psicoanàlisi devia anar més lluny dels aspectes professionals, ja que la seva esposa, Renée di Pardo, és psicoanalista) i també en un equip interdisciplinari sobre salut mental.

Amb el cop d'estat del general Videla, s'exilià a Mèxic, on l'acull Guillermo Bonfil i inicia una brillant carrera professional: crea i popularitza el concepte de «modelo médico hegemónico» d'àmplia acceptació i publica el llibre *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica* (1990) i que, segons ell mateix, va tenir una difusió excepcional tant dins com fora de la professió.

Autor de nombrosos llibres i articles, a l'entrevista esmenta *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán* (orig., 1981, i reeditat per la col·lecció d'Antropologia Mèdica de Publicacions URV l'any 2018) i també *La parte negada de la cultura: relativismo, diferencias y racismo* (2002), amb pròleg de Charo Otegui i Josep M. Comelles.

Eduardo Menéndez valora molt positivament les seves estades anuals a Tarragona, ja que, a més d'agradar-li ensenyar, el ritual tarragoní li permet el que anomena «redondeos coloquiales», o sigui, ajustaments sobre problemes teòrics que té entre mans i que aprofitarà posteriorment per arrodonir aspectes de les seves publicacions. Menéndez fou proposat com a doctor honoris causa per la URV, cerimònia que va tenir lloc l'any 2009, de la qual fou padrí Josep M. Comelles. Al final de l'entrevista, l'Eduardo li pregunta al Commie: «Fins quan em convidareu?», i aquest li respon: «Fins que tu vulguis!»

El segon sofà amb *Lluís Mallart* (2011) fou gravat amb motiu dels vuitanta anys d'aquest en el seu pis d'Olot. En Lluís comença explicant la seva arribada com a missioner al Camerun i més concretament entre els evuzok, una ètnia bantú del sud d'aquest país. D'entrada, i sense ell saber-ho, feia etnografia, que defineix com una «manera de perdre el temps», interessant-se per tot el que veia, observava, escoltava o intuïa quan vagarejava per les clarianes de la selva on habiten els evuzok. I després, disciplinadament, ho apuntava tot. En altres paraules: aprèn el treball de camp practicant-lo. Quan sent la necessitat de llegir quelcom més teòric, escriu a un amic, Xavier Albó, missioner i antropòleg a Bolívia, que li recomana la lectura d'*El pensament salvatge* (1962), d'un tal Lévi-Strauss. Posteriorment, l'any 1968, assisteix a un curs a Grenoble dedicat a missioners en el terreny i entra en contacte amb Nanterre, on hi ha un dels departaments d'antropologia africanista més potents del món i en el qual el van contractar.

A bona part d'aquest sofà amb Lluís Mallart, ell mostra els seus diaris de camp, plens de dibuixos, esquemes i mapes, uns fitxers a mà completíssims i realitzats amb una minuciositat extraordinària. També presenta la posterior digitalització del material que avui es conserva a l'arxiu africanista Éric de Dampierre de la Universitat de Nanterre. També presenta i comenta alguns dels seus llibres més etnogràfics: *Etnologia i pastoral* (1971), escrit quan encara era sacerdot, i els següents, ja seglar, titulats *Médecine et pharmacopée Evuzok* (1977), *Ni dos ni ventre: religion, magie et sorcellerie Evuzok* (1981), sobre *l'evu*, publicats tots dos per la Société d'Ethnographie et du Laboratoire

d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de l'Université de Nanterre, i, finalment, la compilació que fou la seva tesi d'estat, *La forêt de nos ancêtres* (2003). Una traducció d'aquests materials va ser publicada en català amb el títol d'*El sistema mèdic d'una societat africana. Els evuzok del Camerun* (2008), en dos volums gruixuts publicats per l'Institut d'Estudis Catalans i la Càtedra UNESCO de Llengües i Educació. En aquestes publicacions l'autor analitza a consciencia el món de la màgia, la religió, la bruixeria, les iniciacions i també els jocs, els cants èpics, etc.[27]

L'epíleg del vídeo, titulat «La dansa als esperits», reprèn un dels temes estrella analitzats per Mallart: el del medicinaire Mba Owona, un especialista en la cura de les malalties locals que introdueix aspectes del món modern en la terapèutica tradicional. Aquest cedeix a en Lluís les llibretes dels seus pacients, que contenen les seves històries clíniques i que ell traduirà de l'ewondo. Unes imatges d'una bona pel·lícula etnogràfica de Ricardo Íscar, *Danza de los Espíritus*, filmada *in situ*, clou *El sofà… amb Lluís Mallart*.

Josep M. Comelles va col·laborar en un llibre d'homenatge a Mallart[28] amb un article titulat «El bosc i la pluja», on glossa la figura de l'homenatjat i la seva obra. El text és d'una bellesa literària poc freqüent, cosa que l'acosta a l'alt nivell d'escriptura que caracteritza tota l'obra d'en Lluis escrita en català, a vegades pensada en francès o traduïda de l'ewondo, la llengua dels evuzok.

El quart documental és el titulat *El sofà… amb Tullio Seppilli. Il fondatore dell'Antropologia medica italiana*, enregistrat a Perusa l'any 2014, amb la col·laboració d'Isabella Riccò.

Amb la companyia d'una gata llustrosa que dormisqueja sobre el seu escriptori, Tullio comença dient que no està especialment feliç de la seva vida però sí de la feina feta en l'àmbit de l'antropologia mèdica. És fill d'un professor universitari que amb el triomf del feixisme a Itàlia perd el seu lloc de treball i es veu obligat a exiliar-se a Brasil. El seu fill Tullio, antiracista i multiculturalista, segueix els cursos de Roger Bastide sobre religions africanes al Brasil, es familiaritza amb la sociologia de G. Gurvitch i s'afilia al partit comunista. A finals de 1947 torna a Itàlia i rep la influencia d'Ernesto de Martino. Amb Pasolini, s'interessa per la música popular, pel tarantisme i el món màgic que apareix a *Sud e magia* i a *La terra del rimorso*, entre altres obres de De Martino.

Seppilli, un dels fundadors de l'antropologia mèdica a Itàlia, dona a les seves investigacions una orientació pràctica, ja que, des de la seva perspectiva aplicada, el que cal per damunt de tot és millorar la sanitat i la higiene de la gent i per això és fonamental instaurar una bona educació sanitària de base. A diferència d'altres autors,

27 Vegeu: *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur de Camerún* (1993); *Cara o creu. Imatges i paraules d'un joc d'atzar africà* (2010); *Un cant èpic africà. Una critica al poder absolut* (2014); *Donasses i homenots. Homenatge als «informadors» dels antropòlegs* (2015).

28 Houseman, Sarró (eds.) (2014).

veu amb bons ulls el paper dels curanderos i remeieres del món rural o urbà, amb les seves oracions, conjurs i ritus. Allò que hom ha anomenat «folklore mèdic», lluny de considerar-ho, com és habitual, una superstició, ell ho valora positivament i s'hi acosta amb respecte i una gran empatia.

Tullio Seppilli, que morí l'any 2017, fou el pal de paller del Departament d'Antropologia de la Universitat de Perusa, clarament orientat pel discurs gramscià. En els darrers temps treballava a favor de la salut dels immigrants defensant, com sempre havia fet, un tipus de mirada aplicada i implicada que exigia un sistema sanitari igualitari que considerés la salut com un dret bàsic per a tothom.

Sintetitzant: amb els sofàs a Menéndez, Mallart i Seppilli, Josep M. Comelles abordava les biografies de tres dels mestres més influents que, juntament amb ell mateix, han posat les bases de l'antropologia de la medicina o de la salut als països de la Mediterrània i, molt especialment, a Tarragona.

La resta de «sofàs» són els titulats: *El sofà… amb Joan Prat* (2012); *Eurydice. The two worlds of Susan DiGiacomo* (2021), i amb dos dels seus antics professors a Medicina: el Dr. Josep Danón, que subtitula *La passió pels llibres* (2016) i el dedicat a Domingo Ruano (*Ensenyar a dues mans*, 2013). *La llum del silenci, el sofà amb… Ethel Martí* (2021) és un dels darrers dedicat a aquesta artista tarragonina.

7. Coda final

Inicialment havia pensat continuar aquesta història amb la generació més jove del DAFiTS, en general alumnes i deixebles dels cinc professors vistos fins aquí. M'interessava constatar si aquesta nova generació s'ha interessat o no pel mètode biogràfic. A més a més del que ja he assenyalat a la nota 21, havia començat una revisió sistemàtica de les 239 tesis que, des de 1990 (la primera) fins al novembre de 2021 (la darrera), s'han generat en el nostre Departament,[29] adscrites als diferents programes de doctorat que s'han anat succeint: *Població i poblament*; *Antropologia urbana*; *Ciències socials i salut*; *Antropologia mèdica*; *Estudis urbans i moviments socials*; *Programa oficial de Postgrau en Antropologia* i *Programa de doctorat en Antropologia i Comunicació*. M'interessaven aquelles —força nombroses en un primer sondeig— que sí que havien emprat l'esmentat mètode. També els llibres publicats per aquesta generació jove que alguns han qualificat d'«escuderia tarragonina». La prospecció estava relativament encarrilada quan em vaig adonar —ai las, ja que no és la primera vegada que això em passa— de l'excés de planes d'aquest article, amb la qual cosa vaig aturar-me pensant, però, que possiblement hi tornaré en alguna altra ocasió.

29 El llistat complet me l'ha proporcionat Pedro F. Marta, el meu estimat Pedrito, a qui agraeixo de tot cor la feina feta. També vull agrair a la Dolors, el Josep M., el Juanjo i l'Oriol l'ajut constant que m'han proporcionat —tramesa de materials, fotocopies, telefonades diverses— mentre redactava aquestes pàgines.

8. Bibliografia

Bodoque, Y. i Martínez, L. (2005) «*Aquí comptem per festes de la Candela*». *Records de vida a Valls*. Valls: Institut d'Estudis Vallencs.

Bodoque, Y. i Palomar, S. (2002) *Memòria de la Sedera. Les obreres tèxtils a Reus*. Reus: Publicacions de l'Arxiu Municipal de Reus.

Botey, J. (1981) *Estudi antropològic sobre cinquanta-quatre relats d'immigració*. Barcelona: Servei de Cultura Popular.

Caballé, A. (1995) *Narcisos de tinta: un ensayo sobre la literatura autobiográfica en lengua castellana: siglos xix y xx*. Málaga: Megazul.

Casadó, L.; Soler, G. (2006) *Sóc jove. Un estudi qualitatiu sobre la joventut a Tarragona*. Tarragona: Arola Editors.

Comas d'Argemir, D. (1993) «Sobre el apoyo y el cuidado. División del trabajo, género y parentesco». A Roigé, X. (coord.) *Perspectivas en el estudio del parentesco y la família. V Congreso de Antropología*. Tenerife: España.

— (1995) *Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria / Institut Català d'Antropologia.

— (2002) *Andorra, una economia de frontera*. Lleida: Pagès Editors.

— (2017) «El don y la reprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22 (2): 17-32.

— (2021) «Observar y ser observada. Apuntes metodológicos desde las experiencias del trabajo de campo». A Tomé, P.; Valdés, M. y Álvarez, C. (eds.) *Símbolos en la ciudad, símbolos de la ciudad. Ensayos en homenaje a María Cátedra*. València: Tirant Humanidades, p. 323-346.

Comas d'Argemir, D.; Alonso, N. i Deusdad, B. (2018) «Des maris qui soignent leurs épouses âgées. Genres, générations et politiques publiques en Catalogne». *Ethnologie Française*, 2018/3: 451-464.

Comas d'Argemir, D.; Bodoque, Y.; Ferreres, S. i Roca, J. (1990) *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*. Altafulla/Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular.

Comas d'Argemir, D. i Bofill-Poch, S. (eds.) (2021) *El cuidado de mayores y dependientes. Avanzando hacia la igualdad de género y la justicia social*. Barcelona: Icaria.

Comas d'Argemir, D. i Pujadas, J. J. (1997) *Andorra, un país de frontera. Estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals*. Altafulla/Barcelona: Govern d'Andorra, Ministeri d'Afers Socials i Cultura.

— (2004) «Els canvis econòmics i socials d'Andorra: les opinions dels protagonistes». A: Lluelles, M. J. (curadora) *El segle xx. La modernització d'Andorra*. Lleida: Pagès Editors / Cambra de Comerç, Industria i Serveis d'Andorra, 445-551.

Comas d'Argemir, D. i Roigé, X. (eds.) (2018) «Vieillir en Europe». *Ethnologie Française*, 2018/3. París: PUF.

Comelles, J. M. (1981) «La necesidad del otro. Sobre relaciones entre Antropología y Psiquiatría». *Revista del Departamento de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de Barcelona*, 8 (2): 149-170.

— (1988) «Prefacio. La psiquiatria y el estado». A: *La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del Estado en la España contemporánea*. Barcelona: PPU, 1-30.

— (1989) «Ve no sé dónde, trae no sé qué». Reflexiones sobre el trabajo de campo en Antropología de la Salud». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, dossier «Antropologia de la salut», 7: 205-235.

— (1992) «Lejos de los árboles. A modo de respuesta». *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 3: 143-155.

— (1994) «Qualsevol nit pot sortir el sol. Planys pels quinze anys de l'Institut Català d'Antropologia». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1: 13-22.

— (2000) «Desde la mirada próxima. Sobre Antropología de la Medicina e Historia de la Medicina». A: *Enfoques y perspectivas historiográficas en Historia de la Medicina. XI Simposium de la Sociedad Española de Historia de la Medicina*. [Manuscrit no publicat.]

— (2006) *Stultifera navis. La locura, el poder y la ciudad*. Lleida: Milenio.

— (2010) *El sofà amb… Eduardo L. Menéndez*. <https://vimeo.com/100297294> [data de consulta: 22.12.2021].

— (2011) *El sofà amb… Lluís Mallart*. <https://vimeo.com/100091648> [data de consulta: 22.12.2021].

— (2012*a*) *El sofà amb… Joan Prat*. <https://vimeo.com/113689862> [data de consulta: 22.12.2021].

— (2012*b*) «Rocieros i bojos. De l'etnografia a la cinematografia». A: Contreras, J.; Pujadas, J. J. i Roca, J. (eds.) *Pels camins de l'etnografia. Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Publicacions URV, p. 99-109.

— (2014) «El bosc i la pluja». A: Houseman, M. i Sarró, R. (eds.) *De l'Àfrica a l'Antropologia. Assaigs en homenatge a Lluís Mallart*. Girona: ICRPC, p. 119-136.

— (2016) *El sofà amb… Josep Danón*. La passió pels llibres. <https://vimeo.com/channels/723342/221387113> [data de consulta: 22.12.2021].

— (2017) *Il sofà con… Tullio Seppilli*. <https://vimeo.com/channels/723342/274830200> [data de consulta: 22.12.2021].

— (2019) «El extraño caso del Dr. Talgo y Mr. Commie. ¿Es posible una autoetnografía a cuatro voces?». A: Alegre-Agís, E. i Fernández-Garrido, S. (eds.) *Autoetnografías, cuerpos y emociones I. Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*. Tarragona: Publicacions URV, p. 71-89.

Comelles, J. M. (2020) *Ensenyar a dues mans. El sofà amb… Domingo Ruano*. <https://vimeo.com/channels/723342/82323013> [data de consulta: 22.12.2021].
— (2021*a*) *Eurydice. The two worlds of Susan DiGiacomo*. <https://vimeo.com/588969428> [data de consulta: 22.12.2021].
— (2021*b*) *La llum del silenci. El sofà amb… Ethel Martí*. <https://vimeo.com/channels/723342/592315648> [data de consulta: 22.12.2021].
Contreras, J.; Pujadas, J. J. i Roca, J. (eds.) *Pels camins de l'etnografia. Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona, Publicacions URV.
Freud, S. i Breuer, J. (1999, orig. 1895) *Estudio sobre la histeria*. Buenos Aires / Madrid: Amorrortu Editores.
Frigolé, J. (1997) *Un hombre: género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona: Muchnik Editores.
Funes, J. i Romaní, O. (1985) *Dejar la heroína. Vivencias, contenidos y circunstancias de los procesos de recuperación*. Madrid: Cruz Roja Española. Dirección General de Acción Social.
Gamella J. F. (1990) *La historia de Julián. Memorias de heroína y delincuencia*. Madrid: Editorial Popular.
Grup IGIA (1989) *Repensar las drogas. Hipótesis de la influencia de una política liberalizadora respecto de las drogas, sobre los costes sociales, las pautas de consumo y los sistemas de recuperación*. Barcelona: Grup IGIA.
— (coord.) (2000) *Contextos, sujetos y drogas: un manual sobre drogodependencias*. Barcelona: Fundación de ayuda contra la drogadicción. Ajuntament de Barcelona.
Houseman, M. i Sarró, R. (eds.) (2014) *De l'Àfrica a l'Antropologia. Assaigs en homenatge a Lluís Mallart*, Girona: ICRPC.
Lévi-Strauss, C. (1962) *El pensament salvatge*. Barcelona: Grup62.
Malinowski, B. (1973, orig. 1922) *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
— (1967) *A diary in the strict term of sense*. Nova York: Stanford University Press.
Mallart, L. (1971) *Etnologia i pastoral*. Barcelona: Estela.
— (1977) *Médecine et pharmacopée Evuzok*. Nanterre: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.
— (1981) *Ni dos ni ventre: religion, magie et sorcellerie Evuzok*. París: Société d'Ethnographie et du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de la Univesité de Nanterre.
— (1983) *La dansa als esperits. Itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*. Barcelona: La Llar del Llibre.
— (1993) *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur de Camerún*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Mallart, L. (2008) *El sistema mèdic d'una societat africana. Els evuzok del Camerun*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans / Càtedra UNESCO de Llengües i Educació.

— (2010) *Cara o creu. Imatges i paraules d'un joc d'atzar africà*. Girona: Publicacions de l'ICRPC.

— (2014) *Un cant èpic africà. Una crítica al poder absolut*. Tarragona: Publicacions URV.

— (2015) *Donasses i homenots. Homenatge als «informadors» dels antropòlegs*. Tarragona: Publicacions URV.

Martínez, L. i Roca, J. (2004) *Recomençar la vida. Una memòria del procés migratori de les dones de Reus. (1950-1970)*. Reus: Arxiu Històric Municipal.

Menéndez, E. (2018 [1981]) *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. Mèxic: CIESAS / Tarragona: Publicacions URV.

— (1990) *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. Mèxic: EDUNLa.

— (2002) *La parte negada de la cultura: relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra.

Paricio, H. i Subirà, Ú. (2007) *El Calafell de les dones. Memòria oral de la Guerra Civil i la postguerra*. Calafell: Ajuntament de Calafell.

Prat, J. (1992-1993) «Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, dossier «Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris», 9: 66-99.

— (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel Antropologia.

— (2003*a*) «La producción del discurso autobiográfico: contextos, enfoques y disciplinas». A: Freitas, J. i Afonso A. I. (orgs.) *Retóricas sem fronteiras. Vol. I: Mobilidades*. Oeiras: Celta Editora, p. 121-133.

— (2003*b*) «La producció del discurs autobiogràfic: contextos, enfocaments i disciplines». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 23: 14-23.

— (coord.) (2003*c*) «Vida, Memòria i Oblit». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 23.

— (2003*d*) «Bibliografia del Banc de Memòria Biogràfica». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 23: 174-184.

— (coord.) (2004) *«I… això és la meva vida». Relats biogràfics i societat*. Temes d'Etnologia de Catalunya. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

— (2006) «Prólogo». A: Comelles, J. M. *Stultifera navis. La locura, el poder y la ciudad*. Lleida: Milenio, p. 11-14.

— (2007) *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Bellaterra.

Prat, J. (2008) «Antropología de la memoria en la obra de Teresa del Valle». *Ankulegi*, 12: 151-165.

— (2009) «La memoria biográfica y oral y sus archivos». *Revista de Antropología Social*, 18: 267-295.

— (coord.) (2012) *Els nous imaginaris culturals: espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.

— (2017) «La seducción de la antropología: memorias otoñales». A: Vicente, T.; Albert, M. i Pastor, M. J. (eds.) *Antropología en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. València: Institució Alfons el Magnànim, p. 135-189.

Pujadas, J. J. (1992) *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: CIS.

— (1994) «Memoria colectiva y discontinuidad: la construcción social de las identidades culturales». A: Sanmartín, R. (coord.) *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*. Madrid: CIS, p. 617-633.

— (1996) «Memoria individual y memoria colectiva: la construcción de la identidad», *Identidad. Actas del III Coloquio Paul Kirchoff*. Mèxic: UNAM, p. 276-289.

— (1999) «Trajectòries socials i històries de vida». A: Pujadas, J. J. (coord.); Comas d'Argemir, D.; Roca, J. *Etnografia*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, p. 33-48.

— (2000) «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, 9: 127-158.

— (2012) «Biografía, sentido y narración». A: Contreras, J.; Pujadas, J. J. i Roca, J. (eds.) *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Publicacions URV, p. 247-260.

— (2020) «Narratives biogràfiques i motllos de gènere». A: Zaragoza, J. i Huntingford, E. (curadores) *Utopies i rebel·lió. Liz Russell, una vida acadèmica*. Tarragona: Publicacions URV / Arola Editors, p. 13-28.

Pujadas J. i Bardají, F. (1987) *Los barrios de Tarragona. Una aproximación antropológica*. Tarragona: Ajuntament de Tarragona.

Pujadas, J. J.; Soronellas, M. i Casal, G. (2007) *Cada casa és un món. Família, economia i arquitectura a la Cerdanya*. Temes d'Etnologia de Catalunya. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Romaní, O. (1986; 2015 [1983]) *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*. Barcelona: Anagrama i Libros de Ítaca.

— (1989) «Una historia personal. ¿Quién escribe esto?» A: *Las drogas. Sueños y razones*. Barcelona: Ariel, p. 21-38.

— (2004) «Presentación», *Monográfico SIDA, Trabajo Social y Salud*, 48. Saragossa: Asociación Española de Trabajo Social y Salud.

Romaní, O. (coord.) (2010) *Jóvenes y riesgos ¿Unas relaciones ineludibles?* Barcelona: Bellaterra.

Romaní, O.; Baulenas, G.; Borràs, T.; Fernández, L. i Sánchez, E. (1995) *Los estudios sobre drogas en España en la década de los ochenta: un modelo de interpretación*. Barcelona: Grup IGIA.

Romaní, O. i Casadó, L. (eds.) (2014) *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y políticas públicas*. Tarragona: Publicacions URV.

Romaní, O.; Espinal, N. i Rovira J. M. (1989) *Presa de contacte amb els drogodependents d'alt risc. Un programa pilot*. Barcelona: Institut Municipal de la Salut / Pla Acció Municipal Drogodependències.

Romaní, O. *et alii* (1985) *Estudio sobre el tratamiento de las toxicomanías en el sistema penitenciario español*. Barcelona: IRES. [No publicat.]

Romaní, O.; Goldberg, A. i Mascarella, L. (2000) «Economía informal, migraciones e identidades. Senegaleses y paquistaníes en Catalunya», *II Seminario del Programa Europeo Economía de Bazar en las metrópolis euromediterráneas, Marsella*. Informe Final Proyecto Ecobaz (UE). Aix en Provence: 25-27/05/2000.

Romaní, O.; Mascarella, L. i Ramírez, S. (2001) *Bases teoricometodològiques per al desenvolupament de programes d'educació per a la salut entre la població gitana*. Informe final per a la Fundació Bofill.

Romaní, O. i Rimbau, C. (dirs.) (1992) *Drogodependientes: circuitos informales y procesos de integración social*. Barcelona: IRES.

Rovira, R. (2008) *La memòria del Vendrell. Històries de vida dels seus vilatans*. El Vendrell: Ajuntament del Vendrell.

Soronellas, M. i Comas d'Argemir, D. (eds.) (2021) «Envelliment, dependències i cura», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 22.

Soronellas, M.; Comas d'Argemir, D. i Alonso, N. (2021) «Hombres que deciden cuidar a personas adultas dependientes en el contexto familiar. Género y parentesco en transformación», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 22: 211-235.

Soronellas, M. (coord.); Martí, T. i Martorell, X. (2003) *Aquí es ve a triar! Els magatzems de fruita seca de Reus i el treball de les dones*. Reus: Publicacions de l'Arxiu Municipal de Reus.

Stevenson, R. L. (1886) *The strange story of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Londres: Longmans, Green & Co.

Thomas, W. i Znaniecki, F. (1918-1920) *The Polish peasant in Europe and America*, vol. I-V. Illinois: University of Illinois Press.

Viezzer, M. (1976) *«Si me permiten hablar». Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

PARENTIU, FAMÍLIA I AMISTAT

Els impactes de l'amistat en la vida col·lectiva

Josepa Cucó i Giner
Universitat de València

Les amigues i els amics són molt importants en les nostres vides, la seua presència ens provoca alegria i benestar, igual que la seua absència ens causa buit i tristesa. Juguen, a més, un significatiu paper al llarg de tot el cicle vital: proporcionen companyia i suport emocional i ajuden a resoldre tota classe de qüestions i problemes. Per aquestes i altres raons que tractaré ací, l'amistat és una relació enormement valorada, tant que, com afirma amb rotunditat la dita, «qui té un amic» —i jo afegiré «o una amiga»— «té un tresor». No obstant això, encara que en les últimes tres dècades se li ha prestat bastant més atenció, l'amistat contínua infraestudiada.

Com a objecte d'investigació i reflexió, l'amistat em fascina. Em vaig topar amb ella quan explorava el fenomen associatiu valencià cap a finals dels anys huitanta, i ha continuat ocupant-me i preocupant-me des de llavors. Per això he pensat que era un bon tema per a tractar en aquest homenatge a Dolors Comas d'Argemir, amb la qual em lliga una amistat trumfada d'admiració i complicitats, personal i acadèmica. El que contaré a partir d'ara és una síntesi selectiva d'alguns dels coneixements acumulats durant més de tres dècades, on es focalitzen els impactes i la interacció entre amistat i vida col·lectiva. Per a tractar aquest tema, presente primer una definició i caracterització de l'amistat, per posar després l'accent en un aspecte que considere central, el de l'amistat i gènere; en la segona part, explore els efectes de les relacions amicals —i molt especialment de l'amistat entre dones— en dos espais de participació ciutadana estretament connectats, el de les associacions voluntàries i els moviments socials.

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 51–63. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

1. Definició i caracterització de l'amistat

Entenc l'amistat com una forma de relació interpersonal, dinàmica i socialment modelada, governada per normes que actuen com a guions culturals que especifiquen els continguts, funcions i oportunitats de fer amics o amigues. Aquests guions canvien significativament al llarg del temps, de l'espai i de la situació socioestructural de les persones. Això significa que el desenvolupament de l'amistat segueix unes certes regles que poden variar entre els diferents períodes històrics i les societats, i que es troba constret a més per una sèrie de factors estructurals (gènere, edat, classe social, etnicitat) sobre els quals la persona té poc control. D'aquesta manera, dins de cada societat, els continguts i les oportunitats per a establir relacions d'amistat poden ser molt diferents segons es tracte d'un home o una dona, si és jove, major o de mitjana edat, de classe alta o baixa, i segons també el grup ètnic o nacional al qual pertany (Cucó, 1995; Guichart, 2014*a*).

Quan s'observa des d'una perspectiva intercultural, l'amistat es distingeix d'altres relacions pel seu caràcter voluntari i igualitari. Tots dos trets són sempre una qüestió de grau, que cal situar necessàriament en el context sociocultural i històric de cada societat concreta. Es diu que una amistat és voluntària quan els copartícips de la relació són triats lliurement, sense lligams i coaccions externes, dins d'un ventall relativament ampli de possibilitats. Aquesta idea de voluntarietat, central en la moderna cultura occidental, sembla trobar-se als antípodes del que passa en altres societats, en les quals floreixen altres tipus d'amistat, com l'amistat heretada o l'amistat ritual (Cucó, 1995). Tanmateix, és difícil que una cultura es trobe totalment mancada d'una noció de voluntarietat, la qual cal entendre en els seus termes i dintre del seu context particular. Des d'aquesta perspectiva, i comparades amb altres vincles, com és sovint el cas del parentiu, les relacions amicals també es distingeixen ací pel seu caràcter voluntari.

Pel que fa a la noció d'igualtat, la literatura etnogràfica destaca amb freqüència que les xarxes d'amistat estan generalment integrades per persones socialment similars, això és, que comparteixen el mateix estatus socioeconòmic o la mateixa condició en el contínuum sexe-gènere. Aquest fet ens recorda que l'amistat forma part de sistemes socials més amplis que necessàriament incideixen en la seua configuració. Així, en les societats estratificades segons l'edat, l'amistat tendeix a ser especialment homogènia en termes d'edat; en les societats dividides en classes, existeix una forta pressió per a dissuadir les relacions d'amistat entre persones de diferent condició social; en les societats amb grans jerarquies de gènere o amb forta segregació social entre els sexes, l'amistat entre homes i dones sol provocar suspicàcies i, fins i tot, reaccions d'oposició (Cucó, 1995; Guichard, 2014*a*).

Per a acabar de perfilar els seus contorns, revisaré críticament els biaixos que el discurs occidental ha exercit sobre la investigació i el pensament acadèmic referent a

l'amistat, un repàs que prepara, a més, el camí per a explorar els seus impactes en la vida col·lectiva. Una primera qüestió s'articula al voltant del binomi emoció/interès. En la tradició de pensament occidental, el discurs hegemònic ha posat un accent especial en la naturalesa essencialment emocional o expressiva de l'amistat, la qual cosa expulsa la vessant instrumental cap a uns marges impurs i sospitosos, que la desvirtuen —en el sentit de restar-li virtut— fins a reduir-la a la pura conveniència. A més d'emfatitzar que l'amistat, com qualsevol altre fenomen social, conté aspectes tant expressius com instrumentals que necessàriament han de ser contemplats per la investigació, cal destacar també que es tracta d'una relació que, com diu Gilmore (1975), «serveix per a tot» (*all-purpose*). Aquest caràcter plurifuncional significa, entre altres coses, que la relació amical té la capacitat d'intensificar el poder, la força o els recursos —en persones, instruments o coneixement— dels actors socials: entre els més pobres pot ser un mitjà per a supervivència i entre els més rics i influents obri la porta a recursos que els permeten continuar en el poder i adquirir més riqueses (Cucó, 1995; Guichard, 2014*a*).

La segona qüestió concerneix els espais públic/privat en els quals es desplega o es pot desplegar l'amistat. De nou ací ens trobem amb un fort biaix discursiu: en general, en el món occidental, quan es parla de l'amistat es tendeix a confinar la seua actuació a l'àmbit de l'íntim i privat. Però ocorre que aquestes estretes fronteres no sols tenen un caràcter fictici, sinó que tendeixen a ocultar o encobrir una part del que passa en la vida real. Perquè el que destaca quan se l'observa amb deteniment és que l'amistat, igual que una taca d'oli, té la virtut o capacitat d'estendre's més enllà dels estrets límits del privat per a marcar o impregnar amb la seua particular alquímia els diversos territoris socials per on es mou, ja siga el de la sociabilitat, l'economia, la política o la participació ciutadana. En contrast amb el que proclama el discurs hegemònic, l'amistat estén el seu radi d'acció tant en l'àmbit individual-privat com en el col·lectiu-públic, i desdibuixa alhora les fronteres entre tots dos. Cal afegir, a més, que molt del que ocorre en l'esfera pública resulta sovint incomprensible si no tenim en compte la petjada de les relacions d'amistat.

La darrera qüestió entronca amb el gènere i connecta homes i dones amb els discursos dominants sobre l'amistat. De nou ací ens trobem amb un discurs cultural profundament esbiaixat que proclama que l'amistat és tant una especial proclivitat dels homes com una esfera particular de l'acció masculina. L'estereotip dominant en les societats euroamericanes idealitza la capacitat dels homes per a la lleialtat, la dedicació i l'autosacrifici amical, una facultat de la qual es troben mancades les dones. Els homes, com apareix per exemple en els westerns clàssics, són més homes quan lluiten braç a braç en un món sense dones. En contrast, hi ha un estereotip pejoratiu sobre l'amistat entre dones: se les considera incapaces d'entaular amistats lleials; quan són joves i solteres rivalitzen entre si per a atraure l'atenció dels homes; casades, la seua obligació pri-

mordial es dedicar-se en exclusivitat a la família i a la domesticitat (Cucó, 1995). Sasha Roseneil recull unes frases del *Segon sexe* de Simone de Beauvoir que ens mostren el profund calat d'aquestes creences:

> Les xiques joves es cansen ràpidament les unes de les altres. No s'uneixen [...] per al seu benefici mutu; i aquesta és una de les raons per les quals la companyia dels xics els és necessària (1968: 335).
>
> El sentiment de companyonia de les dones poques vegades es converteix en una amistat genuïna. Les dones senten la seua solidaritat més espontàniament que els homes; però dins d'aquesta solidaritat la transcendència de cadascuna no s'orienta cap a les altres [...] [sinó] contra les altres (1968: 544).
>
> De fet, el tema de la dona traïda per la seua millor amiga no és un simple tema literari convencional; com més amigables són dues dones, més perillosa es converteix la seua dualitat (1968: 545) (cites de Roseneil, 2006: 331).

2. Desvelant l'amistat entre dones

Més enllà de si les observacions de Beauvoir són o no empíricament correctes, és evident que articulen un punt de vista que estava molt estès cap a la meitat del segle xx i que encara sobreviu en unes certes idees populars que assenyalen que les dones juntes tendeixen a enredar-se en baralles i xafardejos maliciosos. També resulta palès que aquesta mena de discurs ha contribuït amb eficàcia a ocultar cognitivament el ric univers de relacions i pràctiques socials de les dones. Afortunadament, però, des de fa dècades, tant la investigació com el mateix esdevenir social estan desmuntant aquesta mena de proclames, i mostren unes tendències de futur radicalment oposades. En aquest ordre de coses, els desenvolupaments dels estudis feministes han resultat decisius: han fet aflorar l'invisible i infravalorat univers de l'amistat entre dones, i han corregit en part les visions androcèntriques.

A partir dels anys setanta del segle passat, van començar a realitzar-se estudis centrats en el món de la sociabilitat femenina, que demostren fins a quin punt la literatura antropològica i sociològica sobre el Mediterrani i el Pròxim Orient havia menystingut els grups i xarxes de dones i, amb ells, el paper de les relacions amicals en les seues vides (Cucó, 1995). L'espessa boira que metafòricament cobria l'amistat entre dones comença llavors a esvair-se per a mostrar els contorns d'un ric espai social que romania inèdit.

Per la mateixa època, en el context de la segona onada del feminisme, sorgeix un altre corpus d'investigació que busca documentar la història de les amistats, xarxes i comunitats de dones. Basant-se en bona manera en cartes i diaris personals, les inves-

tigadores es van enfrontar al desafiament d'escriure la història de les relacions íntimes, la qual, per la seua mateixa naturalesa, manca de documentació pública. Segons Sasha Roseneil (2006), gran part dels treballs es van centrar en els segles XVIII i XIX, quan la industrialització i la dissociació entre treball i llar que l'acompanyava havien instaurat entre les classes acomodades d'occident una estructura i una ideologia d'esferes separades per a homes i dones. En conjunt, el que suggereixen aquests treballs[1] és que durant els referits segles les amistats íntimes entre dones no sols eren un fenomen generalitzat, sinó positivament sancionat per la societat. Aquestes amistats, almenys les de les classes altes i benestants, es caracteritzaven per un elevat grau de confidència i intimitat i oferien a les dones tant suport emocional i companyonia com una àmplia participació en activitats compartides en associacions de tota mena —caritatives, religioses, morals i educatives. Els estudis recullen a més molts exemples de com les amistats entre dones van secundar i facilitar el seu trànsit cap a l'esfera pública, tant si es tractava de l'activisme feminista com de l'activisme polític.

L'estudi de Lilian Faderman (1985) ofereix una interessant explicació de per què el valor cultural atribuït a les relacions entre dones que acabem d'esmentar va canviar substancialment a principis del s. XX, quan va deixar de ser un fenomen generalitzat i, sobretot, positivament sancionat. Sosté que aquestes amistats van ser patologitzades per la psicoanàlisi i la sexologia, que van etiquetar la conducta com a eròtica i com a senyal d'una identitat sexual desviada, una consideració que abans no tenia. Segons Faderman, aquest procés de «morbidificació» de les amistats femenines està vinculat amb la creixent possibilitat que les dones s'independitzaren econòmicament dels homes, un procés que identifica com un impuls patriarcal per a controlar les dones mitjançant els llaços heterosexuals. D'aquesta manera, a mesura que les dones accedeixen a l'educació i al treball remunerat i que entra en declivi la categòrica separació entre les esferes masculina i femenina, els vincles heterosexuals de caràcter amistós emergeixen en el discurs hegemònic com un espai desitjat d'intimitat («amistat heterorelacional»). Cap a la meitat del segle, a les societats occidentals, ja s'havia afermat una nova cultura que emfatitzava la confiança mútua entre l'espòs i l'esposa, i que valorava la importància per al matrimoni de socialitzar-se com a parella i participar en activitats conjuntes d'oci. Com a contrapartida, i en contrast amb el que ocorria un segle abans, les amistats íntimes entre dones passen a tindre un reconeixement i una validació cultural força inferior.

La primacia del referit discurs durarà, tanmateix, relativament poc. En la seua davallada va tindre molt a veure-hi el feminisme radical de la segona onada, que va jugar un notable paper en el procés de revaloració de l'amistat entre dones. Les seues aportacions i crítiques se sumen als accelerats processos de canvi que es produeixen poc després i que, plegats, acreixen la importància i el significat social de l'amistat. En

---

1 Entre els quals es troben els de Caroll Smith Rosenberg (1975), Nancy Cott (1977) i Lillian Faderman (1985).

eixe canviant context es produeixen dos fenòmens que tenen l'amistat com a eix. Com assenyala Roseneil (2006: 336-337), per un costat, comença a mostrar la seua fragilitat el discurs de l'«amistat heterorelacional», que exalta la companyonia íntima de la parella heterosexual i la importància de les activitats d'oci conjuntes; per l'altre, es desenvolupa un nou èmfasi cultural en l'«amistat postheterorelacional» i se'n produeix alhora una celebració popular. No és casualitat que *Friends* haja estat una de les comèdies televisives més populars del món occidental. El xou parla de l'experiència, els desitjos i les esperances d'una generació que està construint la seua vida fora de les nocions íntimes d'heterosexualitat, i que busca comoditat, estabilitat i companyonia en les xarxes d'amics en lloc d'en una relació diàdica. Moltes altres series televisives comparteixen ara el mateix enfocament: vides que es construeixen al voltant dels amics i les amigues, en les quals les relacions sexuals van i venen, però els amics romanen.

Paral·lelament, l'amistat entre dones es transforma i amplia, una modificació que relacione amb la conquesta de l'espai públic, tal com mostra l'esplèndida etnografia de Marianne Gullestad (1984) sobre una xarxa de dones de classe obrera a la Noruega dels anys huitanta, on s'observa amb nitidesa com l'amistat reforça el seu rol mediador entre l'espai íntim de la família i el matrimoni i el món exterior. Però la conquesta de l'espai públic per part de les dones no es realitza en solitari: les dones fan coses noves, però amb les amigues; amb elles ocupen els espais públics per a divertir-se, xarrar o fer un munt d'activitats que abans els estaven vedades. La participació en associacions i moviments socials també discorre per aquesta via.

3. Associacions voluntàries i amistat

Per estudis realitzats en el context espanyol, sabem que les relacions d'amistat tenen un paper destacat en el món de les associacions voluntàries: generen teixit associatiu i l'enforteixen amb les seves particulars dinàmiques. En tots dos processos, les quadrilles d'amics i amigues gaudeixen d'un protagonisme indiscutible. D'una banda, a Euskadi i el País Valencià, resulta bastant comú que les quadrilles apareguen com a promotores d'organitzacions voluntàries més o menys formalitzades, com ocorre per exemple en les societats gastronòmiques basques i les societats de colombaires valencianes.[2] De l'altra, estudis realitzats al País Valencià evidencien que aquests grups amicals constitueixen un element dinamitzador del teixit associatiu; dues constatacions avalen l'esmentada afirmació: primera, el fet d'estar integrat en una quadrilla és un factor estable i actiu d'afiliació en tota mena d'associacions; segona, les quadrilles es revelen com una fruc-

2 Si més no, aquestes societats estan fortament masculinitzades, un fet que, en el cas de les societats gastronòmiques, ha suscitat la revisió i la crítica feminista (Cucó, 1991; Del Valle, 1997; Defensoría para la Igualdad de Mujeres y Hombres, 2010).

tífer planter de la qual sorgeixen part dels líders que tiren endavant les associacions (Cucó, 1990*a* i 1990*b*; 1992).

El treball d'Andrea García (2018), una jove antropòloga que ha treballat en temes de pau i reconciliació en espais de conflicte com el País Basc i Irlanda del Nord, ens presenta una altra interessant faceta dels impactes de l'amistat en la vida col·lectiva. En 2006, un grup de dones del nord de Belfast, integrat per catòliques-nacionalistes i protestants-unionistes, va decidir crear la Women on the Peace Line (WPL), un pseudònim que usa la investigadora per a mantindre en l'anonimat les seues integrants. Donada l'acusada divisió social i territorial d'Irlanda del Nord, les participants de la WPL no havien tingut pràcticament cap contacte amb persones pertanyents a l'«altre» costat del conflicte. Vivien en barris de classe obrera de Belfast, en les àrees més afectades pel conflicte. La divisió afectava la seua vida quotidiana: anaven a escoles segregades i el seu temps d'oci també es desenvolupava dins de les respectives comunitats religioses.

La WPL va arrancar en el particular escenari de promoció d'iniciatives de pau i de reconciliació. Des de llavors (2006), aquestes dones s'han estat reunint regularment, han participat juntes en diferents activitats i han creat un espai d'experiències compartides. Aquestes activitats han afavorit que el WLP es conformara com un «espai d'amistat», que té com a epicentre l'acte quotidià de parlar, de compartir temps, problemes, esperances i pensaments, que és —com destacava una— «el que fan les amigues normals». L'interessant del cas és que aquest espai de conversa i d'amistat s'ha convertit en un espai de transformació que desafia igual les relacions imperants de gènere i les rígides identificacions comunitàries de catòlics i protestants. D'una banda, les seues relacions i trobades qüestionen algunes imposicions de gènere, i contribueixen a trencar lentament amb la violència sostinguda pel patriarcat. En aquest sentit, encara que els rols i comportaments de gènere no desapareixen del tot, les dones de la WPL abandonen les restriccions de l'esfera domèstica i també derroten algunes regles de gènere. De l'altra, la WLP desafia les polaritats dualistes que són considerades com a impulsores de la violència; així, el desenvolupament d'elements com la confiança, la cura i la cooperació, que formen part de l'espai de l'amistat, són components importants en processos de reconciliació. Andrea García conclou el seu treball amb un paràgraf suggeridor:

> El lema feminista de la dècada de 1960 de «les coses personals són polítiques» sembla apropiat per a referir-se a l'eliminació de les línies de demarcació definitives entre ambdues dimensions. Dos pols d'una dicotomia relacionada amb les categories de privat i públic, que s'empren com a armes ideològiques, com a part de la construcció social i cultural del patriarcat. L'espai social de l'amistat requereix i promou que els/les participants estiguen en relació. A través d'aquesta relació —basada en la confiança, el gaudi i el suport—, les participants es transformen i també transformen el seu entorn quotidià (2018:122).

4. Relacions amicals i moviments socials

En general, els coneixements de què disposem sobre la correlació entre amistat i moviments socials són bastant recents. Malgrat això, les evidències que aporten apunten al fet que també en aquest camp els impactes de l'amistat són notables. Els excel·lents treballs d'algunes estudioses ens permeten aprofundir en aquesta qüestió. En aquest ordre de coses, resulten molt interessants les anàlisis de Francesca Polletta (2002) sobre el moviment feminista radical en els EUA de finals dels seixanta i primera meitat dels setanta. Com ens recorda Ana de Miguel (2011), va ser participant en l'activisme polític de la New Left al costat dels homes, com les dones van prendre consciència de la peculiaritat de la seua opressió. Fartes de l'actitud prepotent dels seus companys mascles, es van proposar erradicar les postures competitives i l'autopromoció masclista. Van prendre llavors una primera decisió política: separar-se dels homes i organitzar-se en forma autònoma, decisió que va donar lloc al Moviment d'Alliberament de la Dona.

Van interpretar l'eslògan «les coses personals són polítiques» com un mandat que, a més de reconèixer la seua opressió quotidiana, les portava a centrar-se en les seues relacions amb altres dones. De fet, una de les aportacions més significatives del moviment feminista radical va ser l'organització en «grups d'autoconsciència», en els quals cada dona explicava setmana rere setmana les formes en què experimentava i sentia la seua opressió, uns grups que propiciaven la revaloració de la paraula, la reinterpretació política de la pròpia vida, i establien les bases per a la seua transformació (Valcarcel, 1991: 45; De Miguel, 2011: 28).

L'amistat entre dones es va convertir en una nova font de coneixement i una base de solidaritat política. Van parlar de *sisterhood* (sororitat) per a referir-se a la fortalesa dels seus llaços i a la capacitat d'aquests per a superar les diferències de classe i raça. Com a ideal normatiu, «l'amistat va proporcionar tant un model de relacions polítiques per a una nova política reconstituïda com un mitjà per a aconseguir-la, ja que les amigues se secunden entre si per a lluitar contra l'*statu quo*» (Polletta, 2002: 153). En l'àmbit intern, l'amistat es va convertir en la principal pauta d'interacció, que emfatitzava la mútua dependència, la igualtat, intimitat i confiança de les activistes.

L'altra cara de la moneda d'aquest model amical són les fortes tensions i conflictes que genera. Dos dels problemes que Francesca Polletta recull sobre aquest tema em semblen especialment destacables. Assenyala en primer lloc que, «quan la vella guàrdia d'un moviment es construeix sobre la base de l'amistat, el seu esforç per a incorporar altres persones pot veure's compromès, donades les subtils maneres que tenen els seus membres de relacionar-se entre si, que exclouen les nouvingudes de manera no intencionada» (2002: 154). En segon lloc, tindre l'amistat com a model d'acció deliberativa pot conduir a un rebuig de la formalització de la presa de decisions; la raó d'aquest

repudi no és tant perquè aquests procediments —els formals— es consideren contraris als principis democràtics, sinó perquè es veuen com «menys naturals» o «menys autèntics». Precisament, la qualitat informal de l'organització i el caràcter assembleari de la presa de decisions és un altre dels trets més cridaners d'aquests grups de feministes radicals, un aspecte que va ser fortament criticat i que va donar peu a l'arxiconegut article de Jo Freeman «La dictadura de la falta d'estructures» (1970).[3]

En la investigació sobre el Campament de Pau de Dones de Greenham Common i el moviment més ampli de dones per la pau a la Gran Bretanya dels anys huitanta, Sasha Roseneil (1995) suggereix que va ser a través de la participació activista en aquest moviment que les dones van arribar a revalorar l'amistat entre dones. En aquest context particular, les activistes van entaular relacions intenses i pròximes amb altres dones que tenien un caràcter molt diferent de les amistats que havien experimentat abans. Van prendre, a més, consciència que, fins llavors, les seues orientacions socials s'havien construït únicament sobre una base heterorelacional, tal com evidencien els següents fragments d'entrevista:

> Vaig descobrir el que era estar molt prop de les dones i ser realment amigues, i que bé que estan les dones juntes. Tot això era nou per a mi (Bàrbara Rawson).
>
> En realitat, mai no havia tingut amistats amb dones soles. Quan estàs casada, tens amistats amb una altra parella… Quan vam formar el grup inicial a Derby, em van obrir els ulls. Mai no havia vist res semblant. Va ser sorprenent… Era la manera com les dones podien estar juntes i ser amigues i parlar de coses i fer coses juntes. Era una cosa amb la qual no m'havia trobat. M'havien fet pensar que tot el que feies amb les dones era realment secundari, el teu matrimoni era la cosa més important, i el teu marit, i les coses que feies amb el teu marit. Si anaves a prendre un cafè amb una altra dona, això era només una mica de frivolitat. No era la teua vida real (Leah Thalmann).

Els llaços electius d'amistat entre dones van demostrar ser vitals per al sosteniment de comunitats, col·lectius, llars, projectes i grups polítics. Com a comunitat i com a moviment social, Greenham es va cohesionar tant a través dels lligams emocionals —d'amistat, amor i intimitat sexual— de les dones que en formaven part com de polítiques i filosofies compartides. De fet, la valoració de totes les formes d'afecte, amor i cura van ser fonamentals per a la política i la filosofia del moviment. Aquesta revaloració afectiva va ser considerada com una part del projecte polític feminista de transformar les relacions socials dominants de gènere i de sexualitat, i com un plaer quotidià que sosté la vida.

3 En aquest ordre de coses, destaca també l'etnografia de Joan Cassell (1977).

La tercera aportació ens l'ofereix la sociòloga María Martínez (2015, 2019), que s'ha ocupat de les mobilitzacions feministes a Espanya durant el període 1975-2009 (moviment feminista autònom). En el capítol dedicat a explorar les trajectòries feministes, assenyala reiteradament l'estreta imbricació entre l'activisme feminista i les relacions d'amistat. La superposició d'amistat i activisme promou la creació de vincles forts i que els col·lectius d'activistes es conformen com a grups d'afinitat. Com defineix Eva Mompó (2019), aquests grups, que «es formen des de l'amistat i donen lloc a col·lectius que combinen el terreny emocional, el polític i el lúdic», són fonamentals en els processos d'incorporació a l'activisme, de manteniment de l'activisme individual i de desenvolupament de les mobilitzacions feministes en general. Passa, a més, que ja no es tracta solament que algunes xarxes d'amistat siguen fonamentals per a la conformació de grups i col·lectius feministes, sinó que la pròpia participació i mobilització reforça aquests lligams i en genera altres de nous. Les experiències en l'activisme són de tal fortalesa que deixen marques emocionals en les dones que hi participen.

María Martínez subratlla altres dos aspectes interessants sobre la relació entre activisme feminista i amistat. Per un costat, a poc a poc, a mesura que avancen en els seus aprenentatges i desenvolupaments activistes, les dones van deixant de banda altres relacions d'amistat femenines a favor de les que estableixen a dintre de l'activisme, i seleccionen, per tant, aquelles amb les quals mantenen una certa «afinitat política». Per l'altre, una vegada han desallotjat de la seua consciència els estereotips (pejoratius) dominants sobre l'amistat entre dones, les dones canvien també la forma de la relació amical, que es converteix «en part d'una pràctica política feminista» (2015: 257).

5. Reflexions finals

En general, els discursos social i acadèmic que fins fa poc han prevalgut sobre l'amistat pateixen d'un triple biaix que es genera en el pensament occidental i la circumscriu al domini del privat, les emocions i la masculinitat. Aquests biaixos han ocultat que l'amistat conté forçosament aspectes expressius i instrumentals, desplega la seua activitat en les esferes pública i privada i, com a relació interpersonal que és, en participen igual dones i homes. Afortunadament, des de fa algunes dècades, tant la investigació com la pròpia dinàmica social estan desmuntant les bases d'aquelles proclames, i assenyalen fins i tot tendències contràries. Així, els desenvolupaments dels estudis feministes han sigut determinants: han fet aflorar, d'una banda, l'invisible i infravalorat món de l'amistat entre dones, corregint en part les visions androcèntriques dominants. De l'altra, han mostrat el caràcter canviant del valor cultural atribuït a l'amistat entre dones: d'estar positivament sancionada durant els segles XVIII i XIX entre les classes anglosaxones acomodades, va passar a ser patologitzada a principis del s. XX; un procés

que es va veure acompanyat d'una creixent idealització de l'amistat i la companyonia que havien de presidir les relacions de les parelles heterosexuals.

El moviment feminista, i concretament el feminisme radical dels anys seixanta i setanta, també ha jugat un important paper en el procés de revaloració de l'amistat entre dones, i ha redoblat amb això la capacitat transformadora de la relació. El seu impacte s'articula amb el que exerceixen els processos accelerats de canvi de les últimes dècades, que han acrescut la importància i el significat social de l'amistat i han promogut un nou èmfasi cultural en l'amistat postheterorelacional i una celebració popular d'aquesta amistat. En aquests contextos canviants, les relacions amicals entre dones funcionen com una espècie de bastió on es produeixen noves socialitzacions i on es facilita el salt a l'esfera pública: les dones fan coses noves, però amb les amigues; amb elles ocupen els espais públics per a divertir-se, xarrar o participar en el cúmul d'activitats, grups, xarxes i moviments que s'hi despleguen.

En aquest ordre de coses, hem pogut constatar que les relacions d'amistat juguen un paper destacat en el món de les associacions voluntàries, generen teixit associatiu i l'enforteixen amb les seues particulars dinàmiques. El procés també pot seguir un ordre contrari, tal com evidència el cas de les Women on the Peace Line: ací, la dinàmica associativa és la que genera un espai d'amistat en què les participants es transformen tot transformant al mateix temps el seu entorn quotidià.

Quan l'amistat esdevé en el marc dels moviments socials, la relació pot adquirir un caràcter i una potència inusitades, i arriba a convertir-se en model d'interacció i base de solidaritat política. El cas de les feministes radicals de la segona onada, resulta paradigmàtic. Interpretar com un mandat l'eslògan de «les coses personals són polítiques» les va portar per uns camins nous i insospitats: a centrar-se en les seues relacions amb altres dones; a crear els «grups d'autoconsciència», una nova manera d'organitzar-se i socialitzar-se; a encunyar el terme de *sororitat* per a anomenar la fortalesa dels llaços entre dones, i a revalorar l'amistat fins al punt de convertir-la en ideal normatiu i principal pauta d'interacció, un model que també va comportar conflictes i problemes.

En el cas de Greenham Common i de l'ampli moviment de dones per la pau de la dècada dels huitanta a la Gran Bretanya, tornem a observar processos molt similars als descrits fins ara: desmuntatge dels estereotips negatius sobre l'amistat entre dones i revaloració paral·lela de la relació, uns lligams que es van revelar vitals per a la filosofia i la praxi política del moviment.

Finalment, els desenvolupaments del moviment feminista espanyol ens assenyalen de nou, inequívocament, la imbricació entre relacions d'amistat i activisme. D'una banda, l'amistat genera forts vincles entre les activistes que promou la conversió dels col·lectius en grups d'afinitat. Aquests grups, que característicament combinen les vessants emocional, política i lúdica, es revelen fonamentals en els processos d'incorpo-

ració i manteniment de l'activisme. De l'altra, en aquest moviment també es barregen profundament vida privada i activisme, amistat i compromís públic, un tret que també ha sigut detectat en altres moviments socials com són els moviments altermundistes (Pleyers, 2018) i els moviments urbans autònoms (Mompó, 2019).

6. Referències

Beauvoir, S. (1968) *The Second Sex* (traduït i editat per H. M. Parshley). Londres: Jonathan Cape (citat per Roseneil, 2006).

Cassell, J. (1977) *A group called women: sisterhood and symbolism in the feminist movement*. Nova York: David McKay.

Cott, N. (1977) *The bonds of womanhood:'Woman's sphere' in New England, 1780–1835*. New Haven, CT: Yale University Press.

Cucó Giner, J. (1990*a*) «El papel de la sociabilidad en la construcción de la sociedad civil». Dins Pujadas, J. J. i Cucó, J. (eds.) *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. València: Generalitat Valenciana, p. 153-164.

— (1990*b*) «Asociaciones y cuadrillas: un primer avance de la sociabilidad formal valenciana». A Pujadas, J. J. i Cucó, J. (eds.) *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. València: Generalitat Valenciana, p. 219-231.

— (1991) *El quotidià ignorat. La trama associativa valenciana*. València: Alfons el Magnànim.

— (1992) «La vida asociativa». A García Ferrando, M. (coord.) *La sociedad valenciana de los 90*. València: Generalitat Valenciana-IVEI, p. 241-286.

— (1995) *La amistad. Perspectiva antropológica*. Barcelona: Icària – Institut Català d'Antropologia.

Defensoría para la Igualdad de Mujeres y Hombres (ed.) *La relevancia e impacto social de las sociedades gastronómicas. Informe extraordinario,* Vitòria: Gobierno Vasco.

De Miguel, A. (2011) *Los feminismos a través de la historia*. <https://web.ua.es/es/sedealicante/documentos/programa-de-actividades/2018-2019/los-feminismos-a-traves-de-la-historia.pdf>.

Del Valle, T. (1997) *Andamios para una nueva ciudad*. Madrid: Cátedra / Universitat de València.

Faderman, L. (1985) *Surpassing the love of men*. Londres: Women's Press.

Freeman, J. (1970) «La tiranía de la falta de estructuras». <https://biblioteca.efd.uy/document/118>.

García González, A. (2018) «"Women on the Peace Line": Challenging Divisions through the Space of Friendship». A Komarova, M. i Svašek, M. (eds.) *Ethnographies of Movement, Sociality and Space. Place-making in the New Northern Ireland*. Oxford: Berghahn Books, p. 108-129.

Guichard, M. (2014*a*) «Introduction». A Guichard, M.; Grätz, T. i Diallo, Y. (eds.), *Friendship, Descent and Alliance in Africa*. New York-Oxford: Berghahn, 1-15.

— (2014*b*) «Where Are Other People's Friends Hiding? Reflections on Anthropological Studies of Friendship». A Guichard, M.; Grätz, T. i Diallo, Y. (eds.) *Friendship, Descent and Alliance in Africa*. Nova York/Oxford: Berghahn, p. 19-41.

Gullestad, M. (1984) *Kitchen-table society: a case study of the family life and friendships of young working-class mothers in urban Norway*. Oslo: Universitetsforlaget.

Martínez, M. (2015) *Identidades feministas en proceso. Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales en las movilizaciones feministas del Estado español,* tesi doctoral. Universidad del País Vasco.

— (2019) *Identidades en proceso. Una propuesta a partir del análisis de las movilizaciones feministas contemporáneas*. Madrid: CIS.

Mompó, E. (2019) *«Por un barrio vivo y combativo». Movimientos urbanos en búsqueda de autonomía desde el Cabanyal,* tesi doctoral. Universitat de València.

Pleyers, G. (2018) *Movimientos sociales en el siglo xxi: perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: CLACSO.

Polletta, F. (2002) *Freedom is an endless meeting. Democracy in American social movements*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.

Roseneil, S. (1995) *Disarming patriarchy: feminism and political action at Greenham*. Milton Keynes: Open University Press.

— (2006) «Foregrounding Friendship. Feminist past and future». A Davis, K.; Evans, M. i Lorber, J. (eds.) *Handbook of gender and women's studies*. SAGE Publications Ltd, <https://dx.doi.org/10.4135/9781848608023>, p. 324-343.

Silver, A. (1989) «Friendship and trust as moral ideals: An historical approach». *Archives Européennes de Sociologie*, 30:274-297.

Smith Rosenberg, C. (1975) «The Female World of Love and Ritual: relations between women in nineteenth century America». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1 (1): 1–29.

Wellman, B. (1992) «Men in networks. Private communities, domestic friendships». Dins Nardi, P. M. (ed.) *Men's friendships*. Newbury Park / Londres: Sage Publications, p. 74-114.

Etnografías de un concepto de paternidad

Joan Frigolé Reixach
Universitat de Barcelona

La obra de Dolors Comas d'Argemir y colaboradores *Vides de dona* (1990), que ofrece una imagen de la maternidad de mujeres de clases populares de Cataluña entre 1900 y 1960, ha determinado mi elección de la paternidad como tema de este texto de homenaje. Mi propósito es presentar en paralelo algunos ejemplos etnográficos para mostrar un modelo de paternidad, su relación con una concepción de la procreación que constituye su fundamento ontológico-moral y algunas de sus implicaciones sociales.

En el primer ejemplo (Behar, 1993), la voz de Esperanza, una mujer mexicana humilde nacida en 1930 en una localidad rural, relata que su hermana y ella, siendo niñas, huyeron de la casa de su padre, con quien vivían, y se marcharon a la localidad en la que residía la madre, que había abandonado al marido por causa del maltrato e infidelidades. La madre les pregunta: «¿Qué ha pasado? ¿Se ha cansado ya vuestro padre de vosotras? Esto es porque yo le abandoné sin llevarme los hijos conmigo».

El juez las cita, porque el padre ha interpuesto una denuncia por robo y por haberle dejado sin que hubiera motivo alguno. La madre replica: «¿Qué es lo que le han quitado? Las niñas no le han robado, lo que ha sido robado fue mi trabajo que permaneció allí. [...] Tú te quedaste con todo el ganado, ¿no es así? ¿Quién cuidó de él? ¿No fui yo de provecho para ti?». El juez quiere conocer los hechos. La hermana de Esperanza le explica: «Las cabras se comieron los nopales. Y después él regresó de San Luís y nosotras estábamos jugando y él empezó a maltratarnos. Yo me escapé, pero mi hermana no. Él la pegó. Mire, tiene cardenales por todas partes. [...] Lo único que hace es amenazarnos y maltratarnos, llamándonos zorras». La madre dice al juez:

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 65–71. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

> Ellas no tienen por qué sufrir por mi causa. Después de todo, ellas son sus hijas y él es su padre. ¿Por qué tiene que tratarlas mal? La explicación es que él no es un hombre. Él no es un hombre porque él no asume la responsabilidad de su familia. Él nunca trata bien a su familia. ¡Él las trata peor que los animales! [...] Yo no estoy intentando llevarme a sus hijos. Sus hijas han venido a buscarme y ellas están aquí. Yo les explico que han de permanecer junto a su padre, pero ellas no quieren. Ellas han venido en mi busca porque saben quién cuidará de ellas y quién las maltratará. Este no es el amor de un padre hacia sus hijos (Behar, 1993: 95-96).

La madre de Esperanza afirma repetidamente: «Ellas son sus hijas»; «Él es su padre»; «Él no es un hombre porque no se hace responsable de su familia»; «Él no tiene consideración hacia su familia»; «Yo no estoy intentando llevarme a sus hijos». La madre no dice en ningún momento «mis» o «nuestros» hijos, sino que enfatiza que son los hijos de su exmarido. El término *familia*, usado tanto por ella como por el juez, designa exclusivamente a los hijos y estos son los hijos del hombre, es decir, es la familia de él. La madre no reivindica sus derechos sobre las niñas, sino que defiende a las hijas con críticas al exmarido por su falla como padre. El juez decide que las niñas permanezcan con la madre, porque él no cumple como padre.

La prioridad en la pertenencia corresponde al padre y solo si este no cumple con la responsabilidad que implica dicha pertenencia, la madre asume un papel substitutorio. El fracaso como padre pone en entredicho la condición de hombre, ya que ambos conceptos están estrechamente asociados. En estos fragmentos no se opone maternidad a paternidad ni se las considera de igual rango. Si la madre y luego Esperanza, casada y con hijos, no sienten ni expresan la maternidad de la misma forma que las feministas norteamericanas, como indica Behar, no es porque sean insensibles, sino debido a que sus concepciones de maternidad se basan en concepciones de procreación distintas. Las palabras que la madre dijo al marido al separarse de él: «No traje ningún hijo conmigo y no me llevo ningún hijo conmigo», que Behar considera muy duras para los hijos, pueden interpretarse en el sentido de que cuando ella se casó no tenía un estatus de mujer «fracasada» —la que ha tenido hijos fuera del matrimonio—, que la pertenencia y la responsabilidad básica de los hijos habidos en su matrimonio corresponde a su marido y que la mujer que se separa del marido no tiene derecho a llevarse los hijos.

El segundo ejemplo (Frigolé, 1998) muestra la voz de Juan de Paco, un trabajador rural nacido en Calasparra, Murcia, en 1901, de la misma generación o de una próxima a la de los padres de Esperanza.

Juan, vencido de la guerra civil (1936-1939), fue represaliado. Se lo condenó a treinta años y recorrió cuatro prisiones. En su casa quedaron su mujer y cuatro hijos

pequeños: «El tesoro de mis hijos eran mis brazos y hacía cuenta que los tenía cortados». En este contexto dramático hace explícito su concepto de padre.

Estando preso en un campo de trabajo forzado, conoció y trabó amistad con una viuda de guerra y su madre, conocidas en los desplazamientos para la construcción de un túnel. «Aquella mujer me puso el plato, pero no quise comer». Reconoce que «hubiera sido mi vida», porque la perspectiva de bienestar personal con aquella mujer hubiera sido mayor al que le aguardaba en su casa, pero el recuerdo de los hijos pesó más: «que siempre digan que tienen padre y que su padre se portó con ellos»; «lo que mis hijos sufrieran quería sufrirlo yo con ellos a mi lado». En cuanto recobró una libertad limitada —la libertad denominada condicional—, pudo trasladarse a su pueblo: «Ya a mis hijos el pan no les faltaba. Ya ninguna noche mis hijos se acostaron sin cenar». Esta afirmación se corresponde con su ideal de padre y de hombre: «Y si sus hijos se le mueren de hambre es porque el hombre, ese padre no vale, ese padre no es. Porque yo cuando no tenía hijos yo no sabía, pero después que yo ya tuve hijos, dije: «Si mis hijos se acuestan sin cenar, sería yo un mal padre, sería yo un cabrón, sería yo muy blando, sería yo qué sé»» (Frigolé, 1998: 360).

Ambos textos muestran una coincidencia básica: el fallo del varón como padre lo descalifica, lo devalúa como hombre. La madre de Esperanza: «Él no es un hombre porque no asume la responsabilidad de su familia»; Juan, refiriéndose a un hipotético padre: «Y si sus hijos se le mueren de hambre es porque el hombre, ese padre, no vale». La descalificación de Juan del «mal padre» es aún más severa y explícita: «sería yo un cabrón, sería yo muy blando, sería yo qué sé». Dejo de lado el adjetivo «blando» y la imposibilidad de hallar otro adjetivo que definiese a un «mal padre» para centrarme en la metáfora «cabrón», y para ello cito otras palabras de Juan:

> El marido si es un zángano, como estos de las colmenas, que quiere comer sin trabajar, eso no, porque tiene la mujer que volverse mala… Porque un hombre cuando se casa es para decir: «Esta mujer tengo yo que mantenerla y llevar mi casa pa adelante». Se han dado muchos casos que él, que es un gandul, no ha querido trabajar y la mujer ha dicho: «Vaya, pues ahora yo te voy a ti a arreglar». Y no le da cuidado siquiera que ella gane con su coño el dinero. Y él a comer y tan tranquilo (Frigolé, 1998: 185).

La metáfora del zángano identifica al varón casado que no provee su casa y que, en vez de ser un proveedor, quiere ser un «mantenido». El fracaso del varón como hombre puede propiciar el fracaso moral de la mujer, pero Juan no enfatiza la maldad de la mujer, sino que cree que la responsabilidad no asumida por el varón puede provocar el fallo moral de la mujer. La metáfora del cabrón, por la vinculación que Juan establece con el papel de padre y con la metáfora del zángano —denuncia del incumplimiento de su papel en la división sexual del trabajo—, se refiere prioritariamente al fracaso no en el control de la mujer, sino en la protección de los hijos. Desde el punto de vista de un indi-

viduo casado, como es el caso de Juan, ser hombre o no serlo se refiere fundamentalmente al ámbito de la procreación y al papel de padre.

Estos ejemplos muestran una convergencia de concepción desde los dos géneros: un padre que no cumple es deslegitimado como hombre.

El conflicto familiar narrado por Esperanza con diversos actores implicados que formulan juicios en un contexto público pone de relieve que la paternidad no solo es muy importante, sino que es más importante que la maternidad, y que únicamente la falla del varón como padre le priva de su derecho prioritario sobre sus hijos. La prioridad atribuida al padre apunta a una concepción de la procreación, es decir, de la transmisión de la vida.

La etnografía de Delaney sobre la concepción de la procreación de campesinos de Anatolia es consistente con las formulaciones anteriores sobre la paternidad y la maternidad:

> Se dice que el hombre planta la semilla y que la mujer es como un campo. [...] Semilla y campo son los términos con que imaginan y tratan de la procreación. [...] El niño procede de la semilla; el niño procede del padre. [...] Los hombres proporcionan la semilla que contiene potencialmente al niño. El cuerpo de una mujer, como la tierra, proporciona el contexto nutritivo para el feto. Esto lo afirmaba de forma gráfica otro habitante del lugar: «Si siembras trigo, cosecharás trigo. Si siembras cebada, obtendrás cebada. Es la simiente lo que determina el tipo de planta que crecerá, mientras que el campo nutre la planta pero no determina su especie. El hombre proporciona la semilla y la mujer es como un campo». El nutrimento que la mujer proporciona —la sangre en el útero y la leche en los pechos— puede ser suministrado por cualquier mujer. Este nutrimento hace crecer el ser de la semilla-criatura y aunque influye sobre su crecimiento, no altera su identidad esencial, que procede del padre. La capacidad reproductora de la mujer es valorada, pero hay que notar que la sustancia que ellas suministran deriva en última instancia de los hombres, ya que se cree que son estos quienes engendran a seres de ambos sexos. La sustancia con la que las mujeres contribuyen pertenece únicamente a este mundo y por ello es temporal y perecedera y no contiene la identidad eterna de una persona. El niño tiene el origen en su padre, en su semilla. Esta es la base de lo que yo llamo una teoría «monogenética» de la procreación (Delaney, 1986: 496-497).

La concepción de la procreación de una población del sur de Italia se expresa con idénticas metáforas: «El miembro activo de la pareja es el varón: él es quien ara y quien siembra la semilla, la mujer es la tierra fértil pero pasiva hasta que la semilla ha sido sembrada y luego también de forma pasiva da a luz el fruto» (Maraspini, 1968).

Me centro a continuación en las consecuencias colaterales de este concepto de padre.

Empezaré con un resumen de lo ocurrido en cierta familia campesina de una localidad rural del centro de Italia a mediados del siglo pasado (Pitkin, 1985). En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, un hombre desplazado a esta localidad se casa con una mujer. Ante la dificultad de que le remitan la documentación para el casamiento, el hombre formula una declaración jurada de soltería. Al término de la guerra, sin embargo, se descubre que estaba ya casado. El hombre huye, dejando a su segunda esposa y a un hijo, que permanecen en casa de los padres de ella. Pasados unos años, la mujer se casa con un forastero que había ido al pueblo a trabajar. Había concebido esperanzas de mantener al hijo con ella, pero el marido no solo rechaza que el niño lo llame padre, sino que exige que se quede a vivir con los padres de la mujer, quienes desde entonces lo crian como si fuera hijo suyo. El marido impone a la esposa una doble separación: un hogar propio distinto del de sus padres y posteriormente el traslado a su propio pueblo. La distancia anularía cualquier ambigüedad. La razón del marido para adoptar tal comportamiento es que quiere tener sus propios hijos. Opone «sus» hijos, los hijos que él piensa tener con su mujer, al hijo que otro tuvo con ella: el hijo de otro. Es la vinculación y la pertenencia del niño a otro hombre que no había cumplido con su responsabilidad lo que enfatiza el marido de la mujer. La vinculación del niño con su mujer se pasa totalmente por alto. La lógica dominante es la de la futura paternidad del marido y no la de la maternidad ya existente. La voluntad de este hombre de no querer ejercer como «padre» de la progenie del hombre que estuvo unido previamente con su mujer debe entenderse como una imposibilidad y una incompatibilidad que derivan no tanto de la concepción de hombre, y menos del hombre concebido en términos de sexualidad u honor sexual, sino de un modelo de paternidad marcado por una determinada concepción de procreación.

Presento de forma sucinta tres casos extraídos de los *media* de la década de 1990, cuyos protagonistas, españoles, son personas de las clases populares. Los tres casos muestran el punto de vista de otros actores. Los dos primeros casos se refieren a jóvenes madres solteras: el padre de la primera toma a escondidas a su nieta y la entrega a la inclusa; la madre de la otra, en concierto con la partera, le hace creer a su hija que su bebé ha nacido muerto y lo entrega también a la inclusa. Ambas madres solteras se casan posteriormente; la primera no tendrá hijos y ella y su marido intentarán recuperar a la hija de la mujer, sin conseguirlo por haber sido ya dada en adopción. La segunda tendrá hijos con su nueva pareja. En el tercer caso, una mujer huye de un marido maltratador y deja un hijo pequeño al cuidado de una tía. La mujer rehace su vida con un hombre soltero, lo que determinará que no recupere al hijo e incluso que demore largo tiempo la comunicación con la tía.

La ocultación del fruto de un hombre que no cumple ni como marido ni como padre, con consecuencias sociales trascendentales para determinados niños, guarda

una conexión directa o indirecta con una concepción de la paternidad anclada a su vez en una concepción de la procreación en la que el principio masculino es dominante. Esta concepción de la procreación no aparece de forma directa, pero puede deducirse de todas estas situaciones y conductas. El gran protagonismo asignado al padre deriva en consecuencias totalmente distintas, que marcan de forma muy positiva o muy negativa, de manera simbólica y en la práctica, el desarrollo futuro de los hijos, de sus hijos. La cuestión central en estos tres casos no es tanto la salvaguarda de la reputación de la mujer como que la permanencia del hijo junto a la mujer se considera una interferencia con la paternidad futura de otros hombres y, por tanto, con la noción de familia. La familia de un hombre son sus hijos, no los de su esposa con otro. La obligación de proveer para sus hijos es excluyente. La separación de la madre y su hijo o hija se impone ante la perspectiva del matrimonio de la mujer y a causa del fracaso de una primera relación. El impedimento, si es que se espera o desea un casamiento con otro hombre soltero, como sucede en todos estos casos, no es que la mujer haya estado unida a un hombre o que haya tenido un hijo suyo, sino el mantener consigo a este hijo. Lo que se persigue también es que los hijos sepan quién es su padre o su genitor.

Finalmente, con el objetivo de añadir una distinción analítica a las anteriores retomo el caso inicial. ¿Cuáles son los referentes con que la mujer justifica la crítica al comportamiento de su exmarido con sus hijas? La división del trabajo según sexo-género y la concepción de la procreación que prioriza el vínculo procreativo entre padre e hijas no son el referente prioritario de la crítica, sino la esfera moral con una idea de bien común, cuyos principios fundamentales son la protección y la confianza (Boltanski y Thévenot, 1991). La mujer descalifica al exmarido como padre y hombre por el incumplimiento grave de estos principios y las obligaciones que conllevan. Las hijas lo ratifican ante el juez: «Él no es mi padre. Y no lo quiero ahora ni nunca».

En el análisis de las conductas de género, la división del trabajo según sexo-género, la concepción de la procreación y la idea de bien común, es decir, las dimensiones práctica, cognitiva y moral, están interrelacionadas y es necesario distinguirlas.

Bibliografía

Behar, R. (1993). *Translated woman. Crossing the border with the Esperanza's story*. Beacon Press.

Boltanski, L. y Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Gallimard.

Comas d'Argemir, D.; Bodoque, I.; Ferreres, S. y Roca, J. (1990). *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*. AltaFulla.

Delaney, C. (1986). «The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate». *Man*, (21), 494-513.

Delaney, C. (1991). *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. University of California Press.

Frigolé, J. (1998). *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Muchnik.

Maraspini, A. (1968). *The Study of an Italian Village*. Mouton.

Pitkin, D. (1985). *The House that Giacomo Built. History of an Italian Family*. Cambridge University Press.

Què en queda, de la casa pirinenca? Cinquanta anys d'estudis des de l'antropologia

Xavier Roigé Ventura
Universitat de Barcelona

1. Octubre de 1977

Aquests articles d'homenatge a una professora que es jubila acostumen a ser una barreja d'elements personals, com a expressió d'amistat i admiració i reconeixement de la seva contribució científica, i al mateix temps són l'ocasió per a una reflexió sobre l'evolució d'una temàtica en particular; en aquest cas, l'estudi de la casa i la família als Pirineus.

Començo per les qüestions personals. Era el 17 d'octubre de 1977 quan vaig conèixer per primera vegada la Dolors Comas d'Argemir en un aula universitària de la Facultat de Geografia i Història, a la Universitat de Barcelona. Jo començava la llicenciatura d'Història (per això recordo la data) i ella era la professora d'una assignatura desconeguda per a mi: Antropologia Cultural. L'assignatura va resultar, sens dubte, la millor d'aquell primer, pels continguts però també per la forma d'ensenyar, per la proximitat amb els alumnes i pels temes, molt més suggeridors que els de les altres assignatures. Ella ens va dur, a un grup d'alumnes, a fer unes pràctiques de camp a Llorenç del Penedès, on vàrem fer les primeres entrevistes, i també recordo una sortida al final de curs a la Patum de Berga, a banda d'un bon nombre de reunions en grups petits. Durant aquell mateix curs, al gener, ella va presentar la seva tesi doctoral sobre els sistemes d'herència al Pirineu aragonès. Acabat aquell primer any, jo vaig decidir que estudiaria antropologia i vaig començar a interessar-me per les estructures familiars, i vaig iniciar el curs següent un treball sobre l'herència i l'organització familiar (en aquest cas, al Priorat) que acabaria sent la meva tesi doctoral. La seva influència, doncs,

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 73–83. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

va ser doble: ella fou la «responsable» que jo esdevingués antropòleg i que acabés fent una tesi sobre l'herència i la família.

Gairebé amb aquesta afirmació podria acabar l'elaboració d'aquest article, amb un agraïment a aquella jove professora que va marcar la meva trajectòria professional i els meus interessos de recerca. La vida universitària resulta apassionant, però el millor és sens dubte la influència que gairebé sense adonar-nos exercim sobre les persones de les generacions següents. Generalment els universitaris som reconeguts per la vessant investigadora i per la seva producció científica, però la vida universitària és, per damunt de tot, docència i capacitat de transmissió de coneixements.

Després ella va marxar a Tarragona per sumar-se a un projecte que va resultar innovador en l'antropologia catalana, i jo vaig continuar els meus estudis a la UB, i uns anys després també jo vaig acabar ensenyant a la Universitat de Lleida i, més tard, a la mateixa UB, però al llarg dels anys la relació ha continuat sent intensa. Ella va ser membre del tribunal de la meva tesi doctoral i hem coincidit en nombrosos interessos temàtics: en els estudis sobre la casa i la família als Pirineus (gairebé els mateixos anys en què ella feia la seva recerca a Andorra, amb Oriol Beltran i Ferran Estrada estudiàvem la casa a la Vall d'Aran); en el grup sobre antropologia de la transició que ella coordinava junt amb Assier-Andrieu i en el qual em va convidar a participar, i, en anys més recents, en recerques sobre les transformacions familiars, l'envelliment i la cura (coordinant plegats un monogràfic d'*Ethnologie Française*).

Podria continuar aquest text recordant nombroses anècdotes, i potser resultarien més interessants que el que vull escriure, però els lectors em permetran que em quedi en la fredor d'un article més acadèmic. Tanmateix, he volgut començar aquestes pàgines amb l'emotivitat que em produeix recordar tots aquests anys de mestratge i d'influència que ha exercit la Dolors. Tot el conjunt de la seva obra és decisiva per a l'antropologia catalana, i aquest llibre és sense dubte un merescut reconeixement de la seva influència i de l'encreuament amb nombroses persones.

Tot i que Dolors Comas[1] diu en un article que no es considera a ella mateixa una pirenista (2021), el cert és que els seus estudis en aquesta zona han estat molt importants, des que va començar a investigar al Pirineu aragonès el 1973 (Comas d'Argemir, 1980: 51). Els seus treballs tenen tres moments molt marcats: la seva primera fase aragonesa (1975, 1980, 1983, 1984, 1985, 1987, 1991), els estudis sobre Andorra (1997, 2002, 2010) i els estudis sobre la Cerdanya (Pujadas *et alii*, 1999). Rellegint aquells treballs, s'observa una evolució que no només respon només a les diferències socials i econòmiques remarcables entre les tres societats estudiades, sinó sobretot a canvis teòrics i diversos èmfasis interpretatius, als moments històrics en què es van es-

1 Hem respectat la familiaritat d'alguns autors i autores al referir-se a Dolors Comas d'Argemir com a Dolors Comas, Comas o Dolors.

tudiar i al caràcter més o menys aplicat de la recerca. L'evolució dels treballs de Dolors Comas d'Argemir sobre els Pirineus són, en certa manera, el reflex de com l'antropologia ha abordat el tema de la casa i la família als Pirineus. Per això, gairebé cinquanta anys després que comencés la seva recerca al Pirineu aragonès, em sembla pertinent analitzar com ha evolucionat la recerca sobre la casa pirinenca, la seva importància per a la recerca antropològica i per a la mateixa societat pirinenca. Ja el 1973 ella ens parlava de les transformacions de la casa, pel que em sembla adient preguntar-me: què en queda, de la casa pirinenca? És adequat el retrat que n'ha fet l'antropologia i explica convenientment les seves transformacions? Com caldria revisar i ressituar totes aquestes recerques? Per què ara és un tema que s'estudia tan poc?

2. Els estudis sobre la casa i la família als Pirineus

L'anàlisi de la institució familiar ha estat, probablement, un dels camps temàtics més abordats per l'antropologia als Pirineus, a banda i banda de les fronteres. Sobretot a les tres darreres dècades del segle XX, aquests estudis van ser omnipresents a tot el Pirineu, i podem afirmar que la influència d'aquests estudis va ser molt important en la configuració d'una determinada visió sobre els Pirineus, traduïda en la narrativa i imaginaris adoptats pels mateixos pirinencs, en la creació de museus etnològics i, fins i tot, en una certa influència política i econòmica. Tres són els objectius d'aquest breu text: una mirada al passat recapitulant els estudis sobre la família i la casa, una mirada al present sobre «l'herència» d'aquests treballs i una mirada al futur per proposar pistes de continuïtat d'aquests treballs.

Antecedents. L'antropologia va arribar als Pirineus per estudiar la casa i la família als seixanta i setanta, però les grans idees de com era la casa pirinenca ja s'havien construït molt abans. L'estudi de la «casa» com a objecte científic va sorgir amb la definició de la «família troncal» del sociòleg francès Le Play (1855), per a qui es tractava de la millor organització familiar possible, i teoritzava sobre un model que havia construït a partir de les seves observacions als Pirineus a mitjans del segle XIX (Le Play, 1855). Va descriure la importància del manteniment d'un patrimoni intacte, centrat en una casa en la qual vivia una extensa família, que no tenia la rigidesa de l'antiga família patriarcal ni la inestabilitat de la família contemporània. Malgrat la importància i qualitat de la seva anàlisi, Le Play va construir més que un model sociològic un model polític d'organització familiar, que ha marcat de forma decisiva la manera d'entendre la família pirinenca. Gairebé els mateixos anys, diversos juristes —i en especial Joaquín Costa (1883)— treballaven també al Pirineu i sobre la base del dret plantejaren també el paper de la casa en relació amb la comunitat local, formada per una pluralitat de cases.

Menys valorats, estudis de folkloristes com Violant i Simorra (1949) realitzaren bones descripcions dels aspectes arquitectònics de les cases i de la seva organització econòmica i social. Aquests estudis aportaren no només informacions molt rellevants sobre la casa i la família als Pirineus, sinó que tingueren la capacitat de plantejar problemes d'abast i d'interès més generals, que situaven la família pirinenca al centre mateix dels debats sobre la història de la família (Comas d'Argemir i Soulet, 1993: 12).

Primera fase. A la banda francesa, l'arribada de l'antropologia als Pirineus es produiria al darrer terç del segle XX, per la influència teòrica de Lévi-Strauss (1979) i sobretot de Bourdieu en el seu treball sobre els pagesos del Bearn als seixanta (1962). L'antropologia rural francesa reafirmà en certa manera les idees de Le Play en utilitzar la noció de «casa» per entendre el paper de l'herència i la transmissió en l'estructuració de famílies camperoles del passat, si bé ho matisava amb consideracions sobre la importància de les aliances familiars (influència de l'estructuralisme), de les estratègies domèstiques (influència de Bourdieu) i de l'anàlisi dels grups residencials des de la demografia històrica del Grup de Cambridge (de Peter Laslett, 1972). Tota una sèrie de treballs, als setanta i vuitanta, analitzà aquests aspectes en diferents comunitats dels Pirineus francesos: Fine al País de Saut (1977), Fauve-Chamoux a Bigorra (1984), Chiva i Goy a les Baronies (1981), Assier-Andrieu al Capcir (1982), i molts altres.

Mentre que els treballs sobre els Pirineus francesos havien rebut aquestes influències teòriques, a l'altra banda dels Pirineus els treballs tenien unes característiques molt diferents. D'una banda, tenim els treballs que sota la influència de Carmelo Lisón —que havia estudiat la casa a Galícia— es fonamentaren en una consideració de la casa com a referent simbòlic polivalent, i s'analitzaven aspectes com la seva semàntica, el seu passat històric i un present en declivi. Aspectes com l'arquitectura tradicional, l'organització dels espais domèstics, la influència del dret en els mecanismes hereditaris, els mecanismes de poder familiar o les divisions de funcions per gènere eren els temes recurrents d'aquestes recerques. Treballs com els de Lisón Arcal a Osca (1986), Barrera a la Catalunya Vella (1982) o Piniella a Lleida (1986) aplicaren metodologies similars per estudiar les normes ideals i les pràctiques actuals, que recollien mitjançant anàlisis genealògiques. En un altre sentit, tenim els treballs d'antropòlegs catalans que arribaren al Pirineu aragonès per recomanació de Claudi Esteva, com Roma, Contreras, Frigolé, Pujades i Comas d'Argemir. Aquesta darrera va acabar fent la seva recerca sobre la casa i la família (1975, 1980, 1983), amb unes premisses teòriques molt diferents, amb una decisiva influència del redescobriment del marxisme en ciències socials i un posicionament contrari a la teoria de la modernització, i mostrava els processos de canvis en les cases estudiades. La seva tesi, malgrat els anys passats, continua sent fresca

i intenta evitar les dicotomies tradicional/modern que caracteritzaven les recerques de la casa d'aquells anys.

Malgrat totes les diferències, aquella primera onada d'estudis tenien dos elements en comú: una utilització bàsica del treball de camp com a instrument d'anàlisi i una mirada centrada en unes estructures familiars vistes amb una certa idea d'unes estructures que havien persistit al llarg de molts segles i que en el moment en què estaven estudiant-les havien entrat en crisi. L'antropologia cercava, sens dubte, superar la mirada idealitzada que venia del model sociològic de Le Play, però crec que mancaven elements analítics suficients per poder analitzar els processos de canvi que la societat dels Pirineus estava experimentant i mancava, sobretot, una perspectiva històrica per situar els processos de canvi que la casa sempre havia experimentat al llarg dels segles. Un bon exemple d'aquesta mirada fou la publicació del Coloquio Hispano-francés de la Casa de Velázquez (1986), en el qual diversos autors d'Espanya i França reflexionaven sobre la casa als Pirineus: els enfocaments no eren exactament els mateixos, però tenien en comú un cert desconcert per explicar els canvis que estaven vivint els Pirineus. Certament els Pirineus eren molt diferents dels actuals, amb moltes zones amb molt poc turisme i una despoblació molt important, però l'antropologia ens descrivia més les institucions d'un passat estable que la realitat present de les cases que estaven observant, vistes com un procés d'incertesa respecte al món que s'estava perdent. Més que de canvis familiars, ens parlen de la casa pirenaica com a sotmesa a una descomposició.

Segona fase. A finals dels vuitanta i sobretot als noranta, la perspectiva dels estudis sobre la casa i la família canvià molt: les recerques sobre aquest tema proliferaren moltíssim, els temes s'ampliaren i la mirada teòrica i metodològica avançà en noves direccions. Al meu entendre, hi ha quatre aspectes que varen marcar aquesta evolució:

En primer lloc, l'evolució econòmica de les societats pirinenques: el turisme havia crescut amb força a moltes valls pirinenques i les cases i famílies s'adaptaren ràpidament a aquella nova situació, molt més que els mateixos antropòlegs podíem veure en els nostres estudis. El trànsit cap a una economia centrada en el turisme es va viure, en gran manera, a l'interior de les cases, que reorientaren les seves economies als serveis.

En segon lloc, els estudis sobre la casa i la família es tornaren molt més interdisciplinaris: durant aquells anys és molt difícil distingir els treballs fets des de l'antropologia, la demografia o la història. Uns i altres barrejaren els seus mètodes i els antropòlegs ens dedicàrem molt més a buidar els arxius històrics, mentre que els historiadors retrobaven la història oral. L'adopció d'una perspectiva històrica va ser important, perquè va permetre veure que el passat no era unívoc. Al mateix temps, la influència decisiva de corrents teòrics com el Grup de Cambridge (Laslett, 1972) o les

teories de Bourdieu sobre les estratègies familiars (2002) marcaren una *edat d'or* dels estudis sobre la família, que ens convertiren en decisius dins la renovació de l'antropologia. La influència de la demografia històrica va fer que els estudis fossin molt més precisos i elaborats metodològicament.

En tercer lloc, s'observa que l'interès per la casa s'amplia a la comunitat i s'interrelaciona més fortament amb els processos productius i la perspectiva econòmica. La casa deixa d'explicar-se per si mateixa, per la seva lògica familiar, i s'analitza més aviat en relació amb el control dels recursos econòmics, del medi natural i dels efectius demogràfics (amb una forta influència de l'ecologia política i de l'antropologia econòmica: Estrada, Roigé i Beltran, 1993). Aquest eixamplament permetia explicar molt millor els canvis de la societat pirinenca. En aquest sentit, els estudis de l'equip de la URV a Andorra varen obrir nous eixos, com la rellevància de la casa en una economia fortament urbanitzada, el paper de la identitat nacional, la influència de la frontera, les formes econòmiques en transformació i el paper del turisme.

I, en quart lloc, hi ha un fet que em sembla també molt important, tot i que ha estat poc posat en relleu: els investigadors començàrem a treballar a partir d'encàrrecs de recerca, en molts casos relacionats amb el patrimoni cultural i amb el paper rellevant que adquiriren els museus pirinencs, amb una lògica molt més aplicada. Crec que aquest factor és clau per entendre treballs que es feren en aquella època sobre la casa i la família, com els desenvolupats a la Vall d'Aran (Beltran, Roigé i Estrada, 1993, per encàrrec del Musèu dera Val d'Aran), a les Valls d'Àneu (Llorenç Prats i Jordi Abella, per encàrrec del Consell Cultural de les Valls d'Àneu; Abella i Abella, 1993), o del Govern d'Andorra (Comas d'Argemir i Pujadas, 1997). En la perspectiva dels anys, alguns d'aquells treballs antropològics varen tenir una influència remarcable en la patrimonialització de la casa als Pirineus, que va traduir-se en diferents museus, a la Vall d'Aran (Museu dera Val d'Aran, Ecomusèu Joanchiquet), Valls d'Àneu (Ecomuseu de les Valls d'Àneu), Andorra (Casa Rull) o al País Basc (Museo Caserío Vasco). De fet, aquests museus adoptaren bona part del discurs antropològic sobre la casa i la família i són, en certa manera, la traducció dels nostres treballs.

A banda d'aquests factors, els treballs dels vuitanta i noranta mostren una convergència internacional. La mateixa Dolors Comas tingué un paper rellevant en l'organització del I Congrés d'Història de la Família dels Pirineus, celebrat a Andorra, que aplegà treballs interdisciplinaris de les diverses regions pirinenques (I Congrés, 1992; Comas d'Argemir i Soulet, 1994). Amb més de setanta autors, aquell Congrés va ser, precisament, un punt d'inflexió sobre els estudis pirinencs, que mostrava unes recerques sobre la casa i la família que ja es movien en altres paràmetres. Els temes clàssics (la casa, l'herència, l'organització domèstica) continuaven sent predominants, però al costat d'aquelles qüestions hi trobem recerques que assenyalaven la utilització política

i identitària de la casa, el paper de la immigració, el rol del gènere, l'anàlisi de les formes residencials o la funcionalitat de la casa en el control ecològic del medi.

Totes aquestes recerques dels anys vuitanta i noranta mostren una evolució teòrica molt més sòlida, un major afinament en els procediments de recerca i, sobretot, una major capacitat per explicar els canvis socials dels Pirineus, en adoptar en molts casos un enfocament clarament històric. Així i tot, encara conservaven una certa idealització de la casa i la família del passat, i una major dificultat per encaixar els sistemes històrics de la família amb les transformacions contemporànies.

Tercera fase. A partir dels 2000, els estudis sobre la casa i la família al Pirineu per part de l'antropologia han anat perdent intensitat i ja no constitueixen el corpus central dels estudis antropològics pirinencs. No deixa de resultar una paradoxa que aquell tema, potser el que havia donat lloc a un major nombre de treballs, deixà de tenir un interès primordial per l'antropologia. Continua havent-hi treballs d'historiadors, de juristes i d'arquitectes, però molt pocs des de la perspectiva antropològica (Sanllehy *et alii*, 2011). Aquest menor interès per la casa i la família s'emmarca, sens dubte, en una pèrdua de l'interès de l'antropologia per l'estudi de la família rural: de fet, la majoria dels antropòlegs de parentiu ens interessàrem més a estudiar aspectes com les transformacions familiars, els nous models familiars, la recomposició familiar, la reproducció assistida o la cura familiar. Es tracta de temes molt més centrats en el medi urbà i amb altres referents teòrics i metodològics. Les aproximacions sobre els Pirineus s'han centrat més en aspectes com la patrimonialització (Del Mármol, 2017; Del Mármol i Frigolé, 2009), la gestió dels recursos naturals (Vaccaro i Beltran, 2016), la transhumància (Estrada, Nadal i Iglesias, 2016), la frontera, les identitats sociopolítiques, el turisme o el patrimoni immaterial. Sobta, en tot cas, el reduït interès pels processos de transformació de les cases i el seu paper en una economia cada cop més terciaritzada. A la banda francesa, els estudis sobre la casa han continuat potser més, i han evolucionat amb propostes crítiques sobre el concepte levistraussià de *casa* (Haddad, 2014) o la comparació internacional (Fauve-Chamoux, 2007; Todd, 2011).

3. Què en queda, de la casa pirinenca? Revisar el passat, construir el futur

Després de cinc dècades d'estudis antropològics sobre la casa i la família als Pirineus, ens cal preguntar-nos què en queda, de la casa pirinenca. Potser la resposta ha de ser ambivalent: en queda més del que pronosticaven els estudis dels setanta i vuitanta, però menys del que sembla. Caldrien ara noves anàlisis per veure com s'ha transformat la casa i la família, qüestió de la qual sabem ben poc: si els estudis dels setanta als noranta

—com hem vist— no acabaven de trobar un model explicatiu per als canvis en la casa, en l'actualitat encara en sabem menys. En general, l'antropologia d'avui s'ha centrat en altres tipus de recerques, i l'interès de les noves generacions d'investigadors per aquests temes és molt feble. I sorgeixen moltes preguntes que convindria investigar. Han canviat completament les formes de transmissió? Com són avui les formes de residència? Quin és el paper de la casa en una economia predominantment dedicada al turisme? Quin és el paper de la immigració que han experimentat les zones més desenvolupades econòmicament en el camp matrimonial, en els comportaments demogràfics, en la transmissió hereditària? Com s'ha utilitzat la casa en la construcció d'imaginaris col·lectius sobre els Pirineus i en la imatge que és comercialitzada com a tipicitat? Quina influència han tingut els estudis antropològics en la formulació d'aquests imaginaris turístics? Com organitzen les cases les noves generacions de pirinencs que continuen vivint al territori? Hi ha encara una especificitat pirinenca en els models familiars? Podem encara parlar de casa pirinenca? Malauradament, hi ha molt pocs estudis sobre aquestes qüestions, i les recerques antropològiques sobre els Pirineus no tenen, ni de bon tros, la casa i la família com a punt central.

La necessitat d'analitzar el present potser ens ha de portar també a revisar el passat. L'estabilitat del sistema de cases del passat tantes vegades descrita històricament —i que els estudis antropològics, amb molts matisos, han contribuït a fixar— potser només existia en les representacions: a la pràctica, les alteracions eren constants (Haddad, 2014). El sistema de *casa* va afirmar la seva superior legitimitat ideològica, però potser va ser una construcció en gran part il·lusòria que hauria d'estudiar-se en un conjunt de pràctiques i representacions en relació amb les dades sociopolítiques i econòmiques de l'època. Com ha assenyalat Albera (2011: 62), molt probablement els antropòlegs hem essencialitzat el sistema de casa i caldria revisar-ne l'anàlisi partint d'altres sistemes de relacions i d'articulació de la comunitat. Revisar el discurs del passat es podria fer introduint noves perspectives d'anàlisi utilitzades en l'estudi de la família contemporània. Per exemple, una visió de la troncalitat essencialment masculina a través de l'hereu es veuria d'una manera molt diferent si hi introduíssim la perspectiva de gènere, al mateix temps que l'estabilitat del sistema d'herència indivisa quedaria qüestionada fortament si podem analitzar els possibles conflictes inherents a un sistema de desigualtat. I encara més qüestions: l'anàlisi de la residència troncal queda qüestionada si entenem la diversitat de solucions adoptades i mirem amb cura unes dades que ens parlen d'una societat profundament inestable amb contínues migracions i una elevada mortalitat, mentre que les relacions familiars gairebé només centrades en l'herència es podrien mirar d'una altra manera si hi introduïm anàlisis de com s'organitzava la cura en el passat.

En l'article en què Dolors Comas revisa la seva experiència de treball de camp als Pirineus (2021), es pregunta com abordaria avui de nou els estudis al Pirineu aragonès i conclou que potser ho faria igual, però introduint nous paràmetres teòrics. No m'he fet la mateixa pregunta ni tinc una resposta: he tornat als Pirineus després dels treballs sobre la casa i la família a la Vall d'Aran fets a principis dels noranta, però abordant temes diferents. En tot cas, aquesta breu i incompleta revisió de l'evolució dels estudis sobre la casa al Pirineu ens mostra dues coses: la importància d'aquests estudis, que constitueixen un corpus decisiu en les recerques sobre l'antropologia del patrimoni, i la necessitat de revisar-los a la llum dels canvis actuals i de l'evolució teòrica de la nostra disciplina. No sé si la Dolors s'animarà ara a fer-ho, però segur que si ho fa la seva contribució continuarà sent tan decisiva com ho han estat els seus treballs sobre la casa i la família als Pirineus.

4. Bibliografia

Abella, J. i Abella, J. (1993) «Projecte d'Ecomuseu de les Valls d'Àneu». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 8: 148-150.

Albera, D. (2011) *Au fil des générations. Terre, pouvoir et parenté dans l'Europe alpine (xive-xxe siècles)*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Assier-Andrieu, L. (1982) *Coutume et rapports sociaux. Étude anthropologique des communautés paysannes du Capcir*. París: Éd. du CNRS.

Beltran, O.; Roigé, X. i Estrada, F. (1993) «El museu i la recerca: una investigació sobre la casa i la família des del Musèu dera Val d'Aran». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 8: 141-147.

Barrera, A. (1982) *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural. Matrimonio e interés doméstico*. Barcelona: Ariel.

Bourdieu, P. (1962) «Célibat et condition paysanne». *Études Rurales*, (5/6): 32-135.

— (2002) *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. París: Le Seuil.

Chiva, I. i Goy, J. (eds.) (1981) *Les Baronnies des Pyrénées. Anthropologie et histoire, permanences et changements, 1. Maisons, mode de vie, société*. París: Éd. de l'EHESS.

Coloquio Hispano-francés (1986) *Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*. Madrid: Universidad Complutense.

Comas d'Argemir, D. (1980) «Sistema d'herència i estratificació social. Les estratègies hereditàries al Pirineu aragonès». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2: 25-55.

— (1983) «Ganaderos, boyeros, pastores, obreros: estrategias económicas en el Pirineo de Aragón». *Temas de Antropología Aragonesa*, 1: 63-83.

Comas d'Argemir, D. (1984) «La estructura familiar en el Pirineo de Aragón. Análisis contextual del proceso de transformación de las relaciones domésticas (siglos xix y xx)». *Meridies. Revista de antropologia e de sociologia rural da Europa do Su*, 1: 73-103.

Comas d'Argemir, D. (1987) «Rural crisis and the reproduction of family Systems». *Sociologia Ruralis*, 27 (4): 263-277.

— (1991) «Casa y comunidad en el Alto Aragón. Ideales culturales y reproducción social». A Lisón, C. (comp.) *Antropología de los pueblos del norte de España*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Cantabria, p. 131-150.

— (2002) *Andorra, una economia de frontera*. Lleida: Pagès Editors.

— (2010) «Tobacco in the Pyrenees? The Ecological Politics of Tobacco in Andorra, a Micro-State in a Global Market». A Vaccaro, I. i Beltran, O. (eds.) *Social and ecological history of the Pyrenees. State, market and landscape*. Nova York: Routledge, p. 179-192.

— (2021) «Observar y ser observada. Apuntes metodológicos desde la experiencia del trabajo de campo». A Tomé, P.; Valdés, M. i Álvarez-Plaza, C. (eds.) *Símbolos en la ciudad, símbolos de la ciudad. Ensayos en homenaje a María Cátedra*. València: Tirant Humanitats, p. 324-346.

Comas d'Argemir, D. i Pujadas, J. J. (1975) «La casa en el proceso de cambio en el Pirineo aragonés». *Cuadernos de Investigación. Geografía e Historia*, 1(2): 51-62.

— (1985) *Aladradas y güellas: trabajo, sociedad y cultura en el Pirineo aragonés*. Barcelona: Anthropos.

— (1997). *Andorra, un país de frontera: estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals*. Andorra: Govern d'Andorra.

Comas d'Argemir, D. i Soulet, J. F. (1993). *La família als Pirineus*. Andorra la Vella: Govern d'Andorra.

Costa, J. (1883) *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos aragoneses*. Madrid: Revista de Legislación.

Del Mármol, C. (2017) *Pasados locales, políticas globales: procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán*. València: Neopàtria.

Del Mármol, C. i Frigolé, J. (2009). «La localización de discursos globales: patrimonio cultural, naturaleza y autenticidad en los Pirineos catalanes». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 14: 1-18.

Estrada, F.; Roigé, X. i Beltran, O. (1993) *Entre l'amor i l'interès: el procés matrimonial a la Val d'Aran*. Tremp: Garsineu.

Fauve-Chamoux, A. (1984) «Les structures familiales au royaume des familles-souches: Esparros», *Annales ESC*, 39 (3): 513-528.

Fauve-Chamoux, A. (2009) «Family reproduction and stem-family system: from Pyrenean valleys to Norwegian farms». A Fauve-Chamoux, A.; Ochiai, E. (eds) *The stem family in Eurasian perspective. Revisiting house societies, 17th-20th centuries*. Berna: Peter Lang, p. 499-528.

Fine, A. (1977) «La famille souche pyrénéenne au xixe siècle: quelques réflexions de méthode». *Annales ESC*, 32 (3): 478-487.

Haddad, É. (2014). «Qu'est-ce qu'une «maison»? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récentes». *L'Homme*, 212: 109-138.

I Congrés d'Història de la Família als Pirineus (1991) *Actes*. Andorra la Vella: Govern d'Andorra.

Le Play, F. (1895) *L'organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. Tours: Albert Mame et Fils.

Laslett, P. (1972) *Household and family in past time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, C. (1979) «Nobles sauvages». a: *Culture, science et développement: contribution à une histoire de l'homme. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé*. Tolosa de Llenguadoc: Privat, p. 41-55.

Lisón Arcal, J. (1986). «La Casa Oscense». A *Coloquio Hispano-Frances. Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*. Madrid: Universidad Complutense, p. 11-95.

Piniella del Valle, M. (1986) «La casa en Lérida: un sistema de sucesión y matrimonio». A *Coloquio Hispano-francés. Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*. Madrid: Universidad Complutense, p. 111-139.

Pujadas, J. J.; Comas d'Argemir, D.; Ferré, A. M. i Martínez, C. (1999). «¿ Divididos por la frontera?: vínculos sociales y económicos entre la Cerdaña española y la francesa». A *VIII Congreso de Antropología: Patrimonio Cultural y Museología*. Asociación Galega de Antropoloxia, p. 143-159.

Roigé, X.; Estrada, F. i Beltrán, O. (1997) *Era Casa aranesa: antropologia dera arquitectura ena Val d'Aran*. Tremp: Garsineu.

Sanllehy, M. *et alii* (2011) *La casa al Pirineu. Evolució, arquitectura i representació*. Figueres: Brau Edicions.

Todd, E. (2011) *L'origine des systèmes familiaux, 1. L'Eurasie*. París: Gallimard.

Vaccaro, I. i Beltran, O. (eds.) (2010) *Social and ecological history of the Pyrenees. State, market and landscape*. Nova York: Routledge.

Violant i Simorra, R. (1989 [1949]). *El Pirineo español: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Barcelona: Editorial Alta Fulla.

Fins al final del món?

Elizabeth Russell Brown

Universitat Rovira i Virgili

Gràcies, Dolors, amiga meva, per la teva amistat durant tants anys.

Fa uns 10 anys, a Edimburg, vaig comprar una còpia de la revista *Big Issue*, escrita i editada per persones *sense llar*. Em va sorprendre un anunci de pàgina sencera on es veia la foto d'un home fort, blanc, visible només de cintura cap als peus, i vestit amb el *kilt* escocès. Darrere seu es veia un paisatge típicament escocès. L'anunci deia: «Dona el teu esperma. El teu país et necessita»:



> Fem una crida a tots els homes sans d'Escòcia a contribuir a la salut i la felicitat futures de la nostra nació. Un augment en el nombre de donants d'esperma podria canviar la vida de moltes persones que necessiten aquest «donant» per ajudar-les a completar les seves famílies. Faràs alguna cosa pel teu país. El nombre de naixements ha baixat el 2009. Hauràs fet la teva part si col·labores fent una donació. Independentment del teu origen, ètnia o raça, pots ajudar.

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 85–90. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

Aquesta crida al patriotisme —«Faràs alguna cosa pel teu país» perquè el teu país ha fet «alguna cosa» en el passat per a tu— és bastant curiosa. Gran part de la història d'Escòcia està marcada per situacions tràgiques de despoblament per culpa d'una emigració forçada: les Terres Altes van ser «netejades» dels seus habitants en els segles XVIII i XIX i els terratinents van repoblar les terres amb ovelles. Les ovelles no es rebellen, no són revolucionàries. La ironia de les ovelles és que Escòcia va ser el país que va produir la Dolly, el primer mamífer clonat a partir d'una cèl·lula adulta. L'ovella Dolly va ser la famosa ovella clonada. Els investigadors de l'Institut Roslin d'Edimburg, que van portar Dolly al món, finalment la van «eutanasiar» a l'edat de sis anys i mig quan va desenvolupar artritis i tumors pulmonars. El missatge que va rebre el públic va ser que la investigació sobre clonació es va dur a terme per estudiar malalties genètiques per a les quals no hi havia cures. No obstant això, la notícia de l'èxit de la clonació va plantejar moltes altres qüestions ètiques, especialment perquè la investigació semblava aplanar el camí cap a la clonació d'éssers humans. Una vegada més, s'havien traspassat els límits entre el món real i el de la ciència-ficció.

Les pàgines d'Internet a favor de la clonació ofereixen una llista de raons per les quals la clonació seria beneficiosa. Els arguments van des de la correcció de malalties físiques fins a la possibilitat d'obtenir l'eterna joventut. No obstant això, la clonació d'éssers humans ha estat declarada delicte a molts països. El 27 de desembre de 2002, l'empresa científica Clonaid va informar del naixement del primer bebè clonat, al qual es va posar el nom d'Eva i van revelar que ja havien nascut altres clons humans.[1] La informació va ser rebuda amb escepticisme, no només pel que fa al món científic (no s'aportaven proves que realment s'haguessin clonat més humans), sinó perquè l'empresa estava vinculada a un moviment anomenat Raëlisme, una religió basada en ovnis i alienígenes, fundada per un francès, Claude Vorilhon, el 1974. És clarament un tema que aviat tornarà a ser notícia i qualsevol experiment que s'hagi dut a terme per clonar humans s'ha disfressat sota un vel d'ajudar els humans a superar la malaltia o a recuperar els éssers estimats que hagin mort. Aquests arguments aixequen la veu d'alarma i s'imaginen el pitjor tipus d'ésser humà clonat repetidament per habitar un nou món feliç com es descriu a la novel·la d'Aldous Huxley *Brave new world* (*Un món feliç*, 1932), entre molts altres.

Per què es va triar una ovella per a l'experiment de clonació? És evident que la decisió de clonar una ovella o un marrà ha d'haver estat difícil, ja que les implicacions van més enllà dels drets dels animals i entren en l'àmbit de l'ètica i la política de gènere. Un clon femení o masculí? I per què no un clon gai? El debat es recollia a una revista *Heterodoxy* (que ja no es publica) en un article titulat «Clons gais».[2] L'autor,

1 <http://wikipedia.org/wiki/Clonaid> [data de consulta: 07.03.2022].

2 «La reproducció heterosexual és obsoleta», datat el 27.05.1997. <http://www.clonerights.com/hetrodoxy.htm> [data de consulta: 08.09.2012]. Aquest domini d'Internet actualment està en venda.

Christopher Rapp, descriu una manifestació que va tenir lloc després que el president Clinton prohibís el finançament públic per continuar la recerca sobre la clonació. El Clone Rights United Front (CRUF) portava pancartes que exigien el dret a ser clonat. Un dels lemes era «Mantingues les mans fora del meu ADN»; un altre afirmava «Els mascles ja no són necessaris», però l'eslògan més provocador vinculava l'ovella Dolly a un moviment espiritual: «La Dolly-Lama, la nostra nova líder espiritual». I un activista masculí gai va donar suport a la clonació humana perquè així donaria la possibilitat de tenir fills sense les complicacions associades a la gestació subrogada. Una periodista gai va assenyalar que la reproducció eventualment quedaria totalment sota control humà (potser control estatal) i, si es porta a l'extrem, podria fer que els homes siguin innecessaris: de fet, podrien ser eliminats del tot. En conseqüència, ella va ser anomenada The Clone Ranger (el Rànger Clonaire / el Clonero Solitario) pels seus comentaris antimasculinistes. Una altra opinió expressada en el mateix article és que la Dolly ha aconseguit devaluar la qüestió de la virginitat i això és certament positiu per als drets dels gais, ja que va néixer veritablement d'un naixement verge.[3]

Anècdotes a part, el científic i genetista anglès J. B. S. Haldane va encunyar la paraula *ectogènesi* el 1924 per definir la possibilitat que un òvul podria desenvolupar-se en una matriu artificial. Va preveure que el 2074 només un 30% dels naixements serien «naturals», és a dir, serien del cos d'una mare. La seva dona, Charlotte Haldane, era periodista i feminista, i va publicar la seva primera novel·la el 1926, titulada *Man's world* (*El món de l'home,* 1926), una distopia que predeia que els científics de sexe masculí i els governs del món controlarien el procés del naixement fins al punt que ja no caldrien dones, sinó «una matriu artificial» que produiria mascles que, gràcies a la eugenèsia, serien forts, blancs i intel·ligents.

En un article de la Christine Rosen, on qüestiona la possibilitat de produir matrius artificials, publicat el 2003,[4] l'autora explica que a la Xina ja s'havia experimentat la implantació de matrius artificials en homes. Almenys, així ho publicava la *Far Eastern Review* en un article sobre els experiments xinesos duts a terme per l'Acadèmica Científica de Ciències Mèdiques.

Ara, quin és el moll de la qüestió? Per què canviar el procés de la natura si ha funcionat així durant tota la història? És una qüestió de gènere, d'ètica, de polítiques de poder o de salut? O, en canvi, té a veure més aviat amb la supervivència de la humanitat?

Una consulta sobre els paràmetres de la relació sexual de la població mundial dona un percentatge de 105 nois per 100 noies. S'ha de constar que aquesta diferència no es dedueix en termes de gènere LGBTQI+. A més a més, alguns països tenen una

3 <http://www.clonerights.com/hetrodoxy.htm> [data de consulta: 09.08.2012].

4 Rosen (2003).

preferència social pels nois, com és el cas de l'Índia, on s'ha palesat una política de selecció del sexe dels nadons a través de l'avortament, o la Xina, després que optés per promulgar una llei que només permetia un/a fill/a per família. Curiosament, en el cas de la Xina, la llei s'ha modificat modernament, però moltes dones veuen que perden autonomia i independència si tenen més d'un fill. També hi ha el terrible problema de les dones desaparegudes. El 1990, Amartya Kumar Sen,[5] l'economista indi, va constatar que a la població mundial faltaven 100 milions de dones per raons d'infanticidi, negligència o maltractament. El 2015, a aquest nombre s'hi havien afegit 3,3 milions de nenes i dones desaparegudes.[6]

Hi ha moltes novel·les i pel·lícules sobre el tema d'un món sense dones, com també distopies literàries on ja no neixen nens ni nenes. Són mons estèrils. Des de *The last man*, de Mary Shelley (1826), en què una pandèmia mundial acaba amb tota la humanitat i l'últim home viu de la terra escriu les seves memòries el 2100, amb l'esperança que algú, en algun lloc, les llegeixi en el futur. Més recentment hi ha la novel·la de Phyllis D. James, *The children of men* (1992), i la versió cinematogràfica (més popular que la novel·la original), escrita i dirigida per Alfonso Cuarón el 2006.[7] Encara que sigui una visió apocalíptica de l'Anglaterra de 2027, Cuarón declara que «el futur no es troba en un lloc més enllà; vivim en el futur en aquest mateix moment».[8] L'Anglaterra de 2027 és una dictadura, un país d'extrema pobresa, racista, en el qual es combat una guerra contínua entre grups terroristes, amb l'entrada de milers d'homes i dones refugiats que han hagut d'abandonar les seves terres a la recerca d'un futur. Però cap nen ni nena. De fet, no hi ha naixements des de fa 18 anys i aquest fet s'atribueix a la infertilitat dels homes.

El 1974 es va publicar el *Mecanoscrit del segon origen*, de Manuel de Pedrolo, sobre un noi i noia que són les úniques persones que han pogut sobreviure una catàstrofe i es troben en un món totalment destruït. Encara que menys coneguda, però molt important, raó per la qual cal esmentar-la aquí, és l'excel·lent novel·la distòpica catalana que també preveu un món en el qual ja no neix cap nen *Memòries d'un futur bàrbar* (1975), de l'autora Montserrat Julió.[9]

Vaig tenir el plaer i privilegi de conèixer Montserrat Julió, quan ella vivia a Barcelona amb la seva mare. Era al començament dels anys vuitanta i vam parlar sobre la seva novel·la. Em va dir que no coneixia l'obra apocalíptica de la Mary Shelley però

---

5 L'Amartya Sen va ser nomenat doctor honoris causa per la Universitat Rovira i Virgili el 2004.

6 <https://ourworldindata.org/gender-ratio#how-many-women-are-missing> [data de consulta: 07.03.2022].

7 Slavoj Žižek comenta l'obra i pel·lícula a YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=pbgrwNP_gYE> [data de consulta: 2022].

8 <https://www.sbs.com.au/movies/article/2017/11/27/why-children-men-remains-relevant-each-passing-year> [data de consulta: 24.03.2022].

9 Julió (1975).

l'atreia la idea d'escriure una novel·la futurista on ella mateixa podria decidir el qui, el què i el quan. A la contraportada de l'edició de 1975, hi apareix una cita seva que fa:

> A mesura que anava entrant dins la ficció, obtenia el dret d'anar capgirant tots els ordres reinants [*sic*!], tant els naturals com els creats artificialment pels homes [...]. Si una tradició arrelada a Barcelona em semblava supèrflua, ningú no m'impedia de ridiculitzar-la; si un govern no m'agradava, podia enderrocar-lo; si el paisatge destruït per una arquitectura monstruosa m'irritava, podia refer-lo al meu gust i deixar que la naturalesa recuperés el seu lloc.

Aquesta novel·la ens situa a l'any del futur 2023 i la ciutat de Barcelona i tot el planeta està en ruïnes. El narrador, Joan Garriga, és ginecòleg i escriu les seves memòries amb una màquina d'escriure de la marca Olympia, a l'Hotel Ritz de la Gran Via. Si la cita bíblica diu «Al principi existia el qui és la Paraula. La Paraula estava amb Déu i la Paraula era Déu», la novel·la posa fi a aquesta *Paraula de Déu*: Simplement no existeix: ni escrita, ni llegida, ni parlada, ni escoltada.

Ja fa anys que no neixen ni nenes ni nens, i el ginecòleg és, de fet, un sobrevivent en un planeta estèril que escriu sobre les conseqüències d'aquest fet. Tot s'ha tancat: les indústries, els bancs, les escoles i el transport. La ginecologia era una de les primeres professions que va caure i, com que el futur s'ha reduït a una «pàgina en blanc», sense perspectives, sense il·lusions, sense res, totes les lleis caduquen i els governs del món cauen. Durant uns anys, els governs són substituïts per un gran ordinador que produeix les lleis d'una nova democràcia. Aquesta, emperò, també cau en desús. Arriba l'any 2023, i Joan Garriga es posa davant la seva màquina d'escriure i escriu, però a l'últim capítol de la novel·la les lletres de la màquina no funcionen i produeixen espais en blanc i silencis a les pàgines, que només amb molta dificultat es poden llegir:

> Le- lle-re- de l- m-quin-, fin-lmen-, -'h-n -renc-. Ve l'hivern i plou -en-e p-r-r. No -inc lleny- i m'he d'-p-ny-r crem-n- el- poc- moble- que queden –
>
> [...]
>
> El- -vi- deuen h-ver-e mor- -o-... -mbé –'h-n mor- -o-- -mbé –'h-n mor- els ----- in- i é- mol- problema—ic que en vingui c-p – cl-v-r-me un puny-l -l cor.

D'aquesta manera, Montserrat Julió silencia i deconstrueix la llengua, per donar-li un espai que la transformi en una llengua no prohibida, ni censurada (com era en el temps de la dictadura) i deixar-la renéixer —en un possible futur.

L'ultima pàgina de la seva novel·la acaba amb una data, «Madrid, 3 de març del 1974». El silenci horrorós causat per aquesta data coincidia amb l'execució de Puig Antich per ordre del dictador. Però Franco encara va trigar a morir. La seva mort fou el 20 de novembre de 1975. Com explica Geraldine Nichols,[10] la data al final de la

10 Nichols (1999).

novel·la de Julió va constituir un acte de protesta contra les accions abominables que va patir la població durant la dictadura i que van contribuir a les memòries bàrbares del passat.

The World Population Clock[11] indica els naixements i morts amb cada tic-tac del rellotge. Indica les malalties més comunes. Indica el nombre d'éssers humans que constitueixen la població mundial.

Fa pànic… Mentre avancen els minuts, la relació home-dona està canviant.

Bibliografia

Haldane, C. (1926) *Man's world* [*El món de l'home*].

Huxley, A. (2004) *Brave new world* [*Un món feliç*]. Londres: Random House.

James, P. D. (1992) *The children of men*. Londres: Faber & Faber.

Julió, M. (1975) *Memòries d'un futur bàrbar*. Barcelona: Edicions 62.

Pedrolo, M. de (1974) *Mecanoscrit del segon origen*. Barcelona: Edicions 62.

Nichols, G. C. (1999) «Species and speculation in Montserrat Julió's *Memòries d'un futur bàrbar*». *Revista de Estudios Hispánicos*, 33 (2): 337-350.

Shelley, M. (1826) *The last man*. Oxford: Oxford Classics.

Adreces d'Internet

<http://wikipedia.org/wiki/Clonaid> [data de consulta: 07.03.2022].

«La reproducció heterosexual és obsoleta». <http://www.clonerights.com/hetrodoxy.htm> [data de consulta: 08.09.2012]. Aquest domini d'Internet actualment està en venda.

Rosen, C. (2003) «Why not artificial wombs?» *The New Atlantis*, 3: 67-76. <https://www.thenewatlantis.com/publications/why-not-artificial-wombs> [data de consulta: 07.03.2020].

<https://ourworldindata.org/gender-ratio#how-many-women-are-missing> [data de consulta: 07.03.2022].

Slavoj Žižek comenta *The children of men* a YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=pbgrwNP_gYE> [data de consulta: 08.03.2022].

<https://www.sbs.com.au/movies/article/2017/11/27/why-children-men-remains-relevant-each-passing-year> [data de consulta: 24.03.2022].

11 <https://countrymeters.info/en/World> [data de consulta: 24.03.2022].

LA CURA I EL CUIDAR

Politizar el cuidado: una tarea urgente

Sílvia Bofill-Poch
Universitat de Barcelona

La pandemia de la covid nos ha obligado a mirar los cuidados desde un nuevo punto de vista: ha abierto nuevos interrogantes y producido nuevas situaciones que debemos analizar, pero también nos ha planteado nuevos retos que debemos afrontar, tanto en lo académico como en lo político. En este texto quiero reflexionar no tanto sobre el impacto de la pandemia en el sistema de cuidados —de lo que nos hemos ocupado extensamente en el proyecto CUMADE, dirigido por Dolors Comas d'Argemir—,[1] sino más específicamente sobre la emergencia de la ciudadanía como agente de politización del cuidado, una cuestión que ha surgido durante la investigación y que requiere un análisis más profundo. En particular, pongo el foco en los familiares de personas mayores que viven en centros residenciales, quienes han alzado su voz para formular una demanda de justicia motivada por el sufrimiento e indignación generados por la gestión de la crisis en las residencias y los efectos dramáticos que ha tenido sobre residentes y familiares. Los materiales etnográficos de los que me valgo provienen de los proyectos CUMADE y CAREMODEL[2] y de las 17 entrevistas a familiares organizados en Cataluña, Madrid y País Vasco que hemos realizado junto con Raúl Márquez, además de la consulta de informes y documentos y de las reflexiones compartidas que

1 Comas y Bofill-Poch (Eds.), 2021.

2 «El cuidado importa. Impacto de género en las cuidadoras/es de mayores y dependientes en tiempos de la Covid-19» (CUMADE). Fondo Supera COVID-19 Santander-CRUE-Universidades Españolas. 1/07/2020 a 30/06/2021. IP: Dolors Comas d'Argemir (URV). «El modelo de cuidados de larga duración en transición: el impacto de la Covid-19 en la organización familiar de los cuidados» Proyecto coordinado I+D+I financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Ref: PID2020-114887RB-C31. IP's: Montserrat Soronellas-Masdeu y Yolanda Bodoque-Puerta (2020-2024).

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 93–103. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

hemos construido con las investigadoras e investigadores del proyecto.[3] Retomo en este texto algo aprendido junto a Dolors: la relación intrínseca entre investigación académica e incidencia social y política, lo cual, en el caso que nos ocupa, pasa por dotar de *politicidad* al cuidado.

1. Conceptualizar es politizar

Como movimiento social y como teoría crítica, el feminismo, nos dice Celia Amorós, tiene una gran experiencia en acuñar conceptos que visibilizan determinados fenómenos sociales que desde otras orientaciones resultan invisibles; y, a su vez, esta visibilización nutre y posibilita nuevos conceptos críticos. En su artículo «Conceptualizar es politizar» (2008), de donde tomo prestada la expresión, Amorós pone el ejemplo de los asesinatos de mujeres en manos de sus parejas o exparejas, y su conceptualización emergente, por parte del movimiento y pensamiento feministas, como ejemplificaciones de un tipo específico de violencia que tiene un carácter estructural: violencia de género, feminicidio, crimen sexista. Pasar del crimen pasional al crimen sexista requiere de un dispositivo conceptual alternativo. Solo cuando este concepto estuvo disponible —nos dice— se incorporó al vocabulario público, se volvió tema de debate y se asumió la necesidad de tomar medidas políticas para erradicar esa forma específica de violencia. Conceptualizar —y por tanto politizar— significa pasar de la anécdota a la *categoría,* permite generalizar a partir de una rúbrica unificadora que vuelve perceptible un sistema de dominación. Frente al impulso politizador, surgen resistencias. Así —continúa—, hay conceptos que politizan y otros, como por ejemplo el de violencia doméstica, que despolitizan, por cuanto arrojan tinta de calamar sobre los fenómenos que buscan interpretar. Toda clarificación conceptual tiene, pues, implicaciones políticas. En este mismo artículo Amorós identifica a los movimientos sociales, y en particular al movimiento feminista, como *agentes de politización,* en tanto laboratorios de teoría crítica. Agentes que producen un sentido común alternativo, que irracionalizan las bases sociales y también epistemológicas sobre las que se sustentan determinados sistemas de dominación. Este sentido común alternativo transforma las presuntas evidencias y construye otras nuevas —que nunca vienen dadas como algo obvio, sino que es necesario producir—, dando lugar a cambios históricos y sociales.

Sin duda, la teoría y el movimiento feministas han contribuido también a politizar la noción de cuidado, convirtiéndola en una categoría crítica con capacidad de subvertir los marcos de significación e interpretación cultural hegemónicos que, desde la Modernidad, nos dicen que cuidar es cosa de mujeres, que atañe a la esfera privada,

3 Véase el capítulo 4 del mismo informe: «Residencias, las grandes olvidadas» (Comas, Legarreta, y García [Coords.], 2021).

que se realiza por amor, que carece de valor económico y que no es trabajo. La literatura académica reciente ha producido otros muchos conceptos con idéntico valor crítico en los campos de la teoría política, la economía feminista, la sociología y la propia antropología. Así, por ejemplo, antropólogas como Tatjana Thelen (2015) hablan del cuidado como organización social, politólogas como Joan Tronto (2013), de «democracias cuidadoras», y sociólogas como Evelyn N. Glenn (2000), de «sociedad cuidadora». En un contexto más cercano, Sandra Ezquerra y Elba Mansilla (2018) acuñan el concepto de democratización del cuidado. Mari Luz Esteban (2017) nos recuerda que el concepto de cuidado no existió siempre, que es histórico y es cultural —también Dolors Comas d'Argemir se propone desmontar los mitos del cuidado (2014)— y María Ángeles Durán (2018) introduce el concepto de «cuidatoriado» para referirse a una clase social emergente formada por «las que cuidan», normalmente mujeres que atienden a mayores dependientes sin remuneración ni derechos ni visibilidad. La autora plantea el reto que supone generar una conciencia política en términos de clase entre las propias cuidadoras: «¿Cómo convertir este conglomerado poco activo en un verdadero agente social, consciente de su papel en la estructura productiva?» (Amorós, 2018: 109). El concepto —todavía en construcción— quiere ser una llamada de atención conceptual y política sobre la necesidad del cuidado y la necesidad de políticas públicas para garantizarlo. En un artículo reciente, la jurista Ana Marrades (2016) defiende el derecho al cuidado como fundamento del pacto constitucional, un derecho esencial para una vida digna. «Hay que constitucionalizar el derecho al cuidado», expresaba en el Foro Social del Cuidado, una jornada ciudadana y reivindicativa celebrada en Barcelona en mazo de 2022.

Se trata de conceptos que se orientan, por un lado, a subrayar las desigualdades e inequidades —de género, clase y extranjería— subyacentes a nuestros modelos de organización social del cuidado, y, por otro, a resaltar la necesidad de reubicar los cuidados —el cuidado de la vida y de las personas— en el centro de nuestros modelos de organización socioeconómica y a subrayar el potencial transformador y democratizador que dicha centralidad puede revestir. Todos ellos han contribuido de manera esencial a su politización, es decir, a problematizar la dicotomía público-privado según la cual el cuidado, ubicado ideológicamente en la esfera de la privacidad y en el marco de un tácito contrato sexual (Pateman, 1988), estaría falto de politicidad. Con ello, han contribuido también a su consolidación como objeto legítimo de las políticas públicas (Williams, 2010).

Parte esencial de dicho proceso y labor de politización la debemos también a la sociedad civil organizada, cuyas demandas de reconocimiento y dignificación del trabajo de cuidado han contribuido a situar el derecho a cuidar y a ser cuidado en el centro del debate social y político. Son paradigmáticas las luchas de las personas con

diversidad funcional y, en particular, el Foro de Vida Independiente, en su lucha por superar categorías estigmatizantes e incidir en la producción de definiciones de las políticas públicas (Pié y Planella, 2012). Lo son también las luchas de las trabajadoras de hogar y cuidados por la dignificación de las condiciones laborales y por el reconocimiento como interlocutoras políticas válidas con la administración (Monteros, 2019; Bofill-Poch, 2021). Ambas luchas entroncan con importantes trayectorias de vindicación y conciencia política; ambas se expresan en el lenguaje de derechos.

2. Familias movilizadas frente a la crisis de las residencias

Si bien la pandemia ha tenido en muchos sentidos un efecto desmovilizador —algunas iniciativas comunitarias, por ejemplo, han quedado desactivadas por falta de apoyos institucionales—, también ha reforzado, y en algunos casos motivado, la emergencia de nuevas plataformas, organizaciones e iniciativas ciudadanas. En el campo del cuidado, un ejemplo paradigmático han sido las plataformas de familiares movilizadas frente a la denominada crisis de las residencias.

Algunas plataformas, como la Coordinadora de Residencias 5+1 en Cataluña, la Plataforma por la Dignidad de las Personas Mayores en Residencias (Pladigmare), la Marea de Residencias en Madrid o Babestu en País Vasco, ya existían antes de la pandemia, si bien se han fortalecido a raíz de la crisis sociosanitaria. Otras, como la Plataforma de Afectados por el Coronavirus, el Moviment Residències Catalunya o agrupaciones de familiares más pequeñas constituidas entorno a una misma residencia, emergen en el contexto de la pandemia. Estas asociaciones han denunciado lo acontecido en las residencias y en algunos casos han llegado a interponer demandas judiciales contra la administración y las direcciones de las residencias. En mayo de 2021, 19 asociaciones de 11 comunidades autónomas fundaron la Plataforma Estatal de Familiares de Usuarias de Residencias (La Plataforma) con el objetivo de «unir esfuerzos en todo el Estado español, participar en las mesas de diálogo sobre un nuevo modelo residencial y actuar como una sola voz frente a los organismos competentes». En la primera gran protesta en las calles de las principales ciudades del país, reclamaron un nuevo modelo de residencias, «por los miles que murieron en condiciones indignas». Denuncian la mercantilización del modelo residencial, que comporta precariedad y una pérdida de derechos para las personas de edad avanzada y con discapacidad. Exigen un sistema público de atención sociosanitaria en residencias, la urgente puesta en marcha de un plan de choque y la apuesta por la implantación de una Ley de Residencias.

En noviembre de 2021, diversas plataformas y entidades, agrupadas bajo el lema #DignitatxlaGentGran, emiten una carta abierta al Parlamento de Cataluña en

la que instan a los grupos parlamentarios a apoyar la constitución de una comisión de investigación sobre la gestión de las residencias [4] El objetivo es garantizar la rendición de cuentas de la gestión durante la pandemia, asegurar el derecho a la verdad y a la reparación de las víctimas y sus familiares y sacar lecciones para establecer un nuevo modelo residencial. «Somos conscientes —dicen— que ningún sistema asistencial estaba preparado para hacer frente a una pandemia de estas magnitudes, pero las medidas tomadas para abordar la covid-19 en las residencias fueron insuficientes, inadecuadas y vulneraron los derechos de las personas mayores». Añaden que no es posible desvincular el drama de las residencias de las deficiencias existentes en los centros antes de la pandemia y de la falta de capacidad de un sistema de salud pública que ha sufrido más de una década de desinversión.

Una de las cuestiones que produce mayor indignación es la «no derivación de residentes a los hospitales por el hecho de vivir en una residencia, sin tener derecho a una evaluación médica individualizada».[5] Estas personas «murieron solas en sus habitaciones, sin recibir la atención o acompañamiento necesario y sin poder despedirse de sus familias». La pésima gestión de las muertes produce dolor, pero también indignación. No es el hecho que murieran, es el cómo murieron. La comisión de investigación —dicen los familiares— debe constituirse y dar voz a las personas afectadas, dando continuidad a la comisión que se abrió en la legislatura pasada pero que las elecciones de febrero (2021) interrumpió. Finalmente, la votación (en noviembre de 2021) de los tres grupos mayoritarios (Junts per Catalunya, Esquerra Republicana de Catalunya y Partit dels Socialistes de Catalunya) impedirá la creación de dicha comisión, desoyendo la petición de la sociedad civil. En su lugar, se crea un grupo de trabajo formado por personas expertas vinculado a la Comisión de Derechos Sociales.

Por su parte, Amnistía Internacional documentaba en enero 2022 la deficiente actuación del Ministerio Fiscal y denunciaba que el cierre de las comisiones de investigación en las comunidades autónomas estaba provocando una impunidad casi absoluta sobre lo sucedido en las residencias: el 89 % de las causas abiertas han sido

4 #DignitatxlaGentGran. *Carta oberta de les entitats als membres del Parlament de Catalunya per la protecció dels drets de la gent gran*. La firmaban Moviment Residències Catalunya, Coordinadora de Residencias 5+1, Els Estels Silenciats, Amnistía Internacional, Marea Blanca Catalunya y Marea Pensionistas Catalunya, entre otras asociaciones.

5 Tal y como se explica en el informe CUMADE. Cito literalmente: «La Consejería de Sanidad de la Comunidad de Madrid dictó varios protocolos que modificaban los procedimientos habituales para la admisión de personas provenientes de centros residenciales. Uno de ellos, «Criterios de exclusión de derivación hospitalaria ante otra patología» excluía en la práctica a las personas de grado 3 de dependencia y discriminaba directamente a las personas con discapacidad. […] En Cataluña, ante la situación extrema que se vivió en los centros sanitarios, el Sistema d'Emergències Mèdiques (SEM) emitió un documento en marzo 2020 para establecer los criterios de cribaje de pacientes. […] Éste marcaba criterios distintos según la edad y establecía que las personas mayores de 80 años no eran tributarias del esfuerzo terapéutico. Ante el escándalo que esto motivó, el documento se retiró y la consejera de Salut desmintió que hubiera discriminación por edad. En la práctica, los criterios de admisión quedaron en manos de la dirección de los hospitales y en Cataluña hubo finalmente una situación muy parecida a la de Madrid» (Comas, Legarreta y García [Coords.], 2021: 277-279).

archivadas sin llevar el caso a los tribunales. Por consiguiente, no se está investigando sobre «la vulneración del derecho a la vida en las residencias», tal y como exige el derecho internacional de los derechos humanos, ni se está garantizando el acceso de las víctimas a un recurso judicial que sea efectivo, que asegure una adecuada reparación del daño causado.

> No podemos dar por hecho que las cifras de muertes en residencias son inevitables y se deben a la pandemia, ni tampoco atribuir toda la responsabilidad a quienes cuidaban de nuestros mayores, porque, aunque existan múltiples factores que explican las muertes, las medidas que se tomaron ante una masiva vulneración de derechos humanos no fueron las adecuadas y sus familiares tienen derecho a conocer la verdad (Amnistía Internacional, 2022).

Las pocas comisiones de investigación abiertas en algunos parlamentos autonómicos (Cataluña, Madrid y Castilla y León) se han ido cerrando por convocatoria de elecciones tras desarrollar, en el mejor de los casos, investigaciones parciales. A nivel estatal, el Congreso de los Diputados tampoco ha iniciado hasta el momento una comisión de investigación.

Respecto a las denuncias, la mayoría de investigaciones llevadas a cabo por el Ministerio Fiscal —sostiene Amnistía Internacional— no cumplen con los estándares de derechos humanos sobre exhaustividad y eficacia que permitan el esclarecimiento de las circunstancias de los miles de muertes en residencias. De los 127 casos examinados por Amnistía Internacional, en ningún caso se entrevistó a los familiares de las víctimas. Tampoco ha sido común visitar a las residencias para hacer una inspección ocular *in situ*. La organización concluye que la Fiscalía está incumpliendo sus obligaciones y no está actuando de acuerdo a los estándares internacionales. Así, son los familiares quienes están presentando denuncias o querellas en los tribunales y asumiendo la carga de los procesos. En el caso de Cataluña, la denuncia de casi doscientos familiares en relación con treinta residencias fue archivada por la Fiscalía sin tomar declaración a las víctimas o a los profesionales de las residencias. Tampoco se han investigado los protocolos de no derivación a los hospitales, una de las cuestiones más sensibles y que más indignación ha generado entre los familiares. Las plataformas de familiares piden a la administración y a la Fiscalía mayor diligencia a la hora de investigar las denuncias presentadas e inspeccionar de forma habitual y efectiva las residencias.

En febrero de 2022, la Coordinadora 5+1 en Cataluña publica una carta dirigida a los partidos políticos instándolos a cumplir con el compromiso adquirido con la ciudadanía y exigiendo la implementación de las medidas aprobadas en el pleno del Parlament en julio de 2020 sobre la gestión de las residencias durante la pandemia.[6]

6 *Carta oberta al Parlament de Catalunya: aplicació de les resolucions de 2020, ja!* A la carta se adhieren 45 entidades de la sociedad civil.

En aquel pleno, argumentan, se aprobaron 58 resoluciones, algunas de ellas fundamentales para cambiar la situación y ofrecer una atención digna a las personas mayores y con discapacidad, por ejemplo, la modificación de la Cartera de Servicios de 2010, con el establecimiento de una ratio mínima de un gericultor o gericultora a por cada cuatro residentes; revertir la privatización de la atención sanitaria de los residentes; suprimir los EAR (equipos de atención residencial) a cargo de empresas privadas e implantar la atención sanitaria a cargo de la sanidad pública; incrementar el número de inspecciones y que estas se realicen sin aviso previo al centro; desplegar, con todos los medios necesarios, una unidad de control de calidad de los servicios con capacidad de inspección para garantizar unos niveles adecuados de limpieza, material, calidad alimentaria, atención médica y substitución del personal en caso de vacaciones, ausencias, etc.; plan para la construcción urgente de residencias públicas; modificación de los consejos de participación en los centros, y medidas para dignificar las condiciones laborales del personal. La Coordinadora lamenta que, meses después, nada substancial haya cambiado. Consideran que la inacción de los agentes políticos pone de manifiesto el olvido de las necesidades y del derecho a una vida digna de las personas mayores y dependientes.

3. Politizar las muertes, politizar el cuidado

Desde antes de la crisis sanitaria y como consecuencia de la crisis financiera de 2008, las plataformas más importantes, como Coordinadora 5+1 en Cataluña o Marea Residencias en Madrid, venían ya denunciando los efectos de los recortes y políticas de austeridad sobre el modelo residencial, así como la privatización de la gestión en manos de grandes grupos de inversión. La pandemia magnifica su reivindicación. A través de la protesta y la denuncia de los familiares, las muertes son *politizadas*.[7] Los familiares, indignados, exhiben la muerte en la arena pública —fotos de las personas fallecidas en las calles, pancartas, dramas personales en los medios de comunicación— para que pueda ser asumida como conflicto social y político. La muerte, así politizada, deviene visible, expresión del trato discriminatorio (o edadismo) del que han sido objeto los mayores durante la pandemia. Deviene también expresión del fracaso de unas políticas sanitarias dictadas a expensas de las residencias y de un modelo residencial que adolece de múltiples carencias y que requiere un replanteamiento profundo y urgente.

También la judicialización del conflicto —no siempre entendido por unas directoras de residencias que se vieron desbordadas y totalmente superadas por la crisis (véase Comas d'Argemir, Legarreta y García, 2021)— es parte de este mismo proceso

7 Tomo prestado el concepto de la antropóloga María V. Pita (2010) quien lo acuña en su estudio sobre las movilizaciones y protestas de familiares de personas víctimas de las muertes de «gatillo fácil» y la violencia policial en Argentina.

de politización. El conflicto se traduce al lenguaje jurídico para denunciar la vulneración de derechos fundamentaes, subrayar la necesaria atribución de responsabilidad y exigir reparación moral. Así politizada, la muerte entraña consecuencias jurídicas. La dignidad —el derecho a un cuidado y una muerte digna y todo lo que ello comporta: acceso a la salud, asistencia sanitaria, acceso a cuidados paliativos, tratamiento del dolor, acompañamiento en el final de vida— emerge como valor jurídico y ético, pilar del reclamo de un nuevo «marco de injusticia» (De Miguel, 2003) que conjuga una doble desvalorización: la falta de valor del cuidado social y la falta de valor de la vejez (Comas y Bofill-Poch, 2022).

Las acciones y reclamos de los familiares buscan restaurar la dignidad de las personas fallecidas, restaurar su condición humana y el igual valor de sus vidas. La filósofa Adela Cortina (2020) afirma que discriminar por razón de edad introduce «esa terrible convicción de que hay vidas sin «valor social»». Remitiéndose al informe que el propio Ministerio de Sanidad elaboró sobre los aspectos éticos en situaciones de pandemia,[8] subraya cómo en caso de tener que recurrir a un triaje —lo cual siempre debe ser la última opción— «se prescribe no discriminar por razón de edad o de discapacidad, sino considerar caso por caso, teniendo en cuenta la situación clínica y las expectativas objetivas de cada paciente». Y concluye: «El igual valor de todas las personas así lo exige» (Cortina, 2020). También en el campo de la filosofía, Manuel Aparicio y Mario Toboso (2021) analizan la exclusión social de las personas ancianas y personas con discapacidad en la respuesta dada a la pandemia considerando un doble marco teórico: el enfoque ético-político de los derechos humanos y el ámbito de la reflexión bioética. Sostienen que la idea de dignidad proporciona una potente base para la crítica normativa, la cual cuestiona, por injusto, el trato discriminatorio hacia las personas con diversidad funcional y las personas ancianas ocurrido durante la pandemia. En relación con la discriminación sanitaria, el menoscabo de la dignidad se expresa en la denegación del derecho a la salud y en las condiciones desiguales de acceso a la salud. En su crítica, señalan cómo el reconocimiento de la igual dignidad de todas las personas es el fundamento moral del reconocimiento de iguales derechos humanos. También desde la perspectiva de la bioética, el derecho humano a la salud de las personas ancianas y de las personas con diversidad funcional queda fundado en su igual dignidad y constituye una obligación de justicia que debe ser realizada. La discriminación de estas personas en el acceso a la asistencia sanitaria supone un trato irrespetuoso al excluirlas como pacientes con igual dignidad, acentuándose la discriminación social que ya padecían estos grupos sociales. Así, se exacerban los prejuicios capacitista y edadista ya existentes, lo que contribuye a la división social (Aparicio y Toboso, 2021).

8 Véase Romero, 2020.

4. Para concluir

Al margen de la complejidad que ha supuesto la gestión de la crisis sanitaria y de las múltiples voces que deben ser escuchadas para obtener una imagen completa de la misma, mi reflexión sobre la demanda de justicia de los familiares pone en valor los procesos de subjetivación política que la fundamentan, los nuevos marcos de injusticia que introduce en la arena pública y el modo en que ilumina los límites y contradicciones del actual sistema residencial, apuntando hacia su necesaria y urgente transformación.

La experiencia de injusticia de los familiares muestra la distancia entre las bases normativas igualitaristas proclamadas por la sociedad y la realidad efectivamente vivida (Aparicio y Toboso, 2021). Muestra también los límites y paradojas de unas medidas, dictadas al amparo del Real Decreto 462/2020 —por el que se declaró el estado de alarma— cuya finalidad última habría sido «proteger la salud y seguridad de los ciudadanos», aun viéndose algunos derechos fundamentales afectados o limitados. Estas limitaciones tenían como objetivo la protección de tres derechos fundamentales reconocidos en la Constitución: los derechos a la vida y a la integridad física y el derecho a la protección de la salud (Carmona, 2021). La pregunta que nos hacemos, junto a los familiares de residentes fallecidos, es: ¿la salud y la seguridad de quién buscaba protegerse?

Su lucha supone un paso adelante en la necesidad de dotar de politicidad el cuidado, en el sentido que le atribuye Rita L. Segato (2016) aludiendo a los mecanismos que la invisibilizan como actividad esencial para la reproducción de la vida y la sitúan en la parte oculta de nuestros sistemas socioeconómicos. Reclamar politicidad significa reconocer la dimensión política del cuidado, exigir su socialización y forzar su entrada en las agendas públicas, reivindicaciones que la teoría y el movimiento feministas hace décadas que sostiene. En este contexto, los familiares emergen no solo como agentes de politización de las muertes, sino también y fundamentalmente como agentes de politización del cuidado.

5. Agradecimientos

Quiero agradecer a Dolors Comas d'Argemir la oportunidad de trabajar con ella, junto a todo su equipo de la Universitat Rovira i Virgili: una oportunidad única no solo por los aprendizajes adquiridos, que son muchos y valiosos, sino también por los afectos y cuidados compartidos. Doy también las gracias a Joan Prat, Yolanda Bodoque y Montserrat Soronellas por invitarme a participar en este libro homenaje.

6. Bibliografía

Amnistía Internacional (2022). *Residencias: la deficiente investigación sobre lo sucedido extiende la impunidad y obstaculiza el acceso a la verdad a las familias*. https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias

Amorós, C. (2008). «Conceptualizar es politizar». En: Laurenzo, P.; Maqueda, M. L. y Rubio, A. (Coords.). *Género, violencia y derecho* (pp. 15-25). Tirant lo Blanch.

Aparicio, M. y Toboso, M. (2021). «Capacitismo, covid-19 y dignidad: derecho a la salud e inclusión en tiempos de pandemia». *Zerbitzuan. Revista de Servicios Sociales*, (74), 83-97.

Bofill-Poch, S. (2021). «Joint struggle for care and social reproduction in Spain: contested boundaries and solidarities». En: Haukanes, H. y Pine, F. (Eds.). *Intimacy and mobility in an era of hardening borders: gender, reproduction, regulation* (pp. 123-140). Manchester University Press.

Carmona, E. (2021). «Estado de alarma, pandemia y derechos fundamentales ¿Limitación o suspensión?». *Revista de Derecho Político*, (112), 13-42.

Comas-d'Argemir, D. y Bofill-Poch, S. (2022). «Cuidados a la vejez en la pandemia. Una doble devaluación». *Disparidades. Revista De Antropología*, 77(1), e001a. https://doi.org/10.3989/dra.2022.001a

Comas d'Argemir, D.; Legarreta, M. y García, C. (Coords.) (2021). «Residencias, las grandes olvidadas». En: D. Comas d'Argemir y S. Bofill-Poch (Eds.). *El cuidado importa. Impacto de género en las cuidadoras/es de mayores y dependientes en tiempos de la Covid-19*. Fondo Supera COVID-19 Santander-CSIC-CRUE Universidades Españolas. https://www.antropologia.urv.cat/es/investigacion/proyectos/cumade/

Comas d'Argemir, D. y Bofill-Poch, S. (Eds.) (2021). *El cuidado importa. Impacto de género en las cuidadoras/es de mayores y dependientes en tiempos de la Covid-19*. Fondo Supera COVID-19 Santander-CSIC-CRUE Universidades Españolas. https://www.antropologia.urv.cat/es/investigacion/proyectos/cumade/

Comas d'Argemir, D. (2014). «Los cuidados y sus máscaras. Retos para una antropología feminista». *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinarios de Estudios de Género*, 20, 1, pp.167-182.

Cortina, A. (2020). «Desenmascarar la Gerontofobia». *El País*, 22-07-2020. También disponible en https://www.almendron.com/tribuna/desenmascarar-la-gerontofobia/

De Miguel, A. (2003). «El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres». *Revista Internacional de Sociología*, (35), 127-150.

Durán, M. A. (2018). *La riqueza invisible del cuidado.* Valencia: Universitat de València.

Esteban, M. L. (2017). «Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia,* 22(2), 33-48.

Ezquerra, S. y Mansilla, E. (2018). *Economía de los cuidados y política municipal: hacia una democratización del cuidado en la ciudad de Barcelona*. Ajuntament de Barcelona.

Glenn, E. N. (2000). «Creating a caring society». *Contemporary Sociology,* 29(1), 84-94.

Marrades, A. (2016). «Los nuevos derechos sociales. El derecho al cuidado como fundamento del pacto constitucional». *Revista de Derecho Político,* (97), 209-242.

Monteros, S. (2019). «El empleo de hogar como campo de batalla: breve historia de los movimientos de las luchas en España». *AFIN,* 111.

Pateman, C. (1988). *The sexual contract.* Stanford University Press.

Pié, A. y Planella, J. (2012). «Anàlisi sociohistòrica de la diversitat funcional: militància i participació en les polítiques socials». En: *Militancia y diversidad funcional* (pp. 267-281). EdiUoc.

Pita, M. V. (2010). *Formas de morir, formas de vivir. El activismo contra la violencia policial.* Editores del Puerto y CELS.

Romero, C. (Coord.) (2020). *Informe del Ministerio de Sanidad sobre los aspectos éticos en situaciones de pandemia: el SARS-CoV-2*. Ministerio de Sanidad.

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.

Thelen, T. (2015). «Care as social organization: Creating, maintaining and dissolving significant relations». *Anthropological Theory,* 15(4), 497-515.

Tronto, J. (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. New York University Press.

Williams, F. (2010). «Claiming and Framing in the Making of Care Policies». *Gender and Development Programme Paper Number 13*. UNRISD.

A manta dos vellos. De los orígenes del cuidado de los ancianos y su generización a la «crisis»

Jesús Contreras Hernández

Universitat de Barcelona

Con motivo de este artículo en homenaje a Dolors Comas[1] he releído algunos de sus trabajos[2] en torno a las temáticas de género, de los cuidados y su crisis, parentesco, dependencia, reciprocidad y reproducción social. A la vez, he recordado algunas de mis reflexiones de otras épocas, más o menos tangenciales, en torno a esas mismas temáticas y que podrían haber sido mucho más sustanciosas si hubiera tenido en cuenta las aportaciones de Comas.

De acuerdo con sus postulados, la llamada crisis de los cuidados constituye un indicador de una crisis de reproducción social que afecta al conjunto del sistema capitalista. Esta crisis ha alcanzado dimensiones globales y ha acentuado las formas de reproducción estratificada, asentadas en desigualdades de género, de clase y étnicas. En estos momentos de hegemonía neoliberal, con el adelgazamiento del Estado y de las políticas públicas, es especialmente importante debatir la reorganización total del trabajo desde una perspectiva holística, crítica y transformadora que incorpore la

1 Hemos respetado la familiaridad de algunos autores y autoras al referirse a Dolors Comas d'Argemir como Dolors Comas, Comas o Dolors.

2 «Los cuidados de larga duración y el cuarto pilar del sistema de bienestar», «Restructuring Long-Term Care in Spain: The Impact of The Economic Crisis on Social Policies and Social Work Practice», «Cuidados, género y ciudad en la gestión de la vida cotidiana», «Men as Carers in Long-Term Caring: Doing Gender and Doing Kinship», «Cuidados, derechos y justicia», «La construcción social del cuidado comunitario en La Muralleta, una cooperativa autogestionada para gente mayor», «El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados», «La crisis de los cuidados como crisis de la reproducción social. Las políticas públicas y más allá», «Cuidados no pagados. Experiencias y percepciones de los hombres cuidadores en contextos familiares» y «El cuidado en situaciones de dependencia siempre ha sido crítico».

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 105–113. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

organización social de los cuidados. La noción de dependencia, tan vinculada a los cuidados, tiene un alcance más amplio que el que le otorgan las políticas públicas. La dependencia es intrínseca a los seres humanos y, si es universal e inevitable, constituye un asunto de naturaleza colectiva y de ciudadanía.

En efecto, las situaciones de dependencia son intrínsecas a los seres humanos, de todas las épocas y en todo tipo de sociedades, desde las sociedades de bandas de cazadores-recolectores hasta las actuales sociedades estatales. Y siempre han sido críticas, más o menos, por unas razones o por otras. Y siempre han exigido compromisos (en términos de valores, por ejemplo) y actuaciones (diferentes formas cuidado, por ejemplo) por parte de los miembros de la comunidad, trátese de una familia o del conjunto de la sociedad, sea esta del tipo que sea. Veámoslo con una cierta perspectiva, desde una hipotética Antigüedad hasta un presente muy real; desde un hipotético «modo de producción doméstico» (Sahlins, 1983) hasta el modo de producción capitalista; desde una más o menos hipotética falta de cuidados hasta la llamada «crisis de los cuidados» del presente.

1. El senicidio o la ausencia de cuidados: *A manta dos vellos*

Existen abundantes referencias al senicidio en el folklore de diferentes países, atestiguado etnográficamente en algunos casos. Los hérulos ataban a los enfermos y viejos a una estaca alta y los dejaban morir antes de quemar los cuerpos. En el estado indio de Tamil Nadu, la práctica tradicional de senicidio por miembros de la familia se conoce como *thalaikoothal*. Una creencia común es que los inuit dejaban a los mayores sobre el hielo para morir por hipotermia. En Serbia, la práctica del senicidio se conoce con el nombre de *lapot*. *Ubasute*, abandonar a una mujer mayor, era una costumbre en Japón consistente en llevar a un pariente enfermo o anciano a una montaña y abandonado allí para morir (*cf.* la novela o la película *La balada de Narayama*). En el folclore nórdico, el *ättestupa* es un risco desde el cual se dejaba caer a las personas mayores para morir.

De acuerdo con Rafael Quintía (2020), también en la península ibérica, sobre todo en Galicia y Portugal, abundan las leyendas relativas a la práctica del senicidio o abandono de ancianos en un lugar montaraz y apartado de los núcleos poblacionales para que esperaran allí su muerte por frío e inanición. Las leyendas son numerosas y presentan variantes, pero su núcleo central es siempre el abandono de los progenitores ancianos cuando ya no se los considera útiles. Por esta razón, y para la finalidad de este artículo, nos bastará una de ellas a modo de ejemplo: *A manta dos vellos*. En castellano (traducción de Rafael Quintía), dice así:

Los viejos, los viejecitos, cuando ya no servían para nada los llevaban al monte a morir. Entonces, había un viejo que estaba ya a punto de morir y el hijo del viejo le dijo a su propio hijo, que era el nieto del viejo, que lo llevara al monte. Le explicó el sitio donde tenía que dejarlo y le dio una manta, y le dijo:

—Mira, llevas a tu abuelo allí. Lo dejas allí y le dejas esta mantita para que no muera de frío ¿Vale?

—Vale, pues cojo y lo llevo.

—Pero mira que te acuerdes de llevarle la manta.

—Sí, sí, la manta se la dejo para que no muera de frío.

Entonces se marcharon el nieto y el abuelo. Iban andando por el monte arriba y el abuelito le iba diciendo:

—Pero tú ¿cómo me vas a dejar allí? Yo que te cuidé, que os cuidé a todos…

Le iba diciendo así. Y entonces el nieto le dijo:

—Tú no te preocupes, yo te voy a dejar aquí como me ha dicho mi padre pero tú no te preocupes que tú aquí no quedas. Yo voy a conseguir que vuelvas para casa.

Lo dejó en el sitio que le había mandado su padre, pero partió la manta por la mitad. Le dio la mitad y se vino para casa con la otra mitad. Y llegó a casa y le dice su padre:

—Pero mira que te dije que le dejases la manta ¿Qué carajo vienes con ella otra vez de vuelta?

Y le dice el niño:

—Sí, hombre, así ahorramos. Cuando te tenga que llevar a ti ya tengo también el trozo de manta.

Y cogió el padre y fue a buscar al abuelo.

El estudio realizado por Rafael Quintía me parece excelente. Es extenso, exhaustivo, contextualizador, comparativo, interpretativo y explicativo. Pero, ahora, me bastará, recoger parcialmente algunas de sus conclusiones. Concluye Quintía que leyendas como la de *A manta dos vellos* están vivas en la memoria de la gente y se cuentan como algo cierto que aconteció en un pasado no muy lejano y que tienen un claro componente moralizante sobre el cuidado filial de los padres. La leyenda hace hincapié en la conflictiva relación de dependencia mutua entre el cabeza de familia y su hijo heredero y su familia nuclear, de tal modo que la leyenda serviría de válvula simbólica de escape para estas tensiones en las dos direcciones opuestas de la relación padre-hijo heredero, así como de marco normativo. Para el hijo sería el recordatorio de que como trate al padre le han de tratar a él. Para el padre, sería el aviso de que, si se excede en su posición de poder y subyugación de su hijo y su familia, podría acabar siendo abandonado a su suerte en el monte. En definitiva, obligación moral basada en la reciprocidad intergeneracional.

Reciprocidad intergeneracional, sí, entre padre e hijo. En las diferentes versiones de la leyenda recogidas por Quintía no aparecen las hijas, tampoco las madres. Claro que eso no quiere decir que el cuidado *dos vellos* estuviera a cargo del hijo (siempre en singular). Sin embargo, tratándose de sociedades basadas en la agricultura, cuando el «viejo» ya no era laboralmente útil se quedaría en la *casa* y la casa, cabe suponer, era espacio de la mujer: «La mujer en casa y el hombre en la plaza» rezaba un refrán. Así, cabría suponer que la decisión de soportar la carga de una persona improductiva era del hijo, pero la carga de los cuidados estaba a cargo de la mujer. Y, en términos generales, así ha sido hasta el presente.

2. Cuidado, familia/parentesco, género y obligación moral

Las relaciones de parentesco (Firth, Hubert y Forgue, 1970: 113) se distinguen de cualquier otro tipo de relaciones sociales por el hecho de que se trata de relaciones que la persona recibe por genealogía. El parentesco, en sí mismo, es irrevocable y sitúa al individuo, desde su nacimiento, dentro de un grupo de parientes y dentro de una familia, independientemente de las diversas formas que esta pueda adoptar. Por otra parte, el parentesco proporciona el lenguaje de la genealogía para ubicar a las personas en funciones y obligaciones diferenciadas. Es la relación social por la que se regula la reproducción humana, distribuyendo a las personas en una red genealógica en base a la cual se otorgan atributos, derechos y roles, se organiza la división del trabajo en la familia, así como las formas de dar y recibir cuidados.

Y, en la medida en que toda relación implica un cierto grado de obligación, el parentesco, en tanto que conexión que vincula unas personas con otras, genera relaciones que, por su naturaleza, conllevan un sentido intrínseco de obligación moral que está basada en la solidaridad continuada: la conducta anterior es un elemento importante que da sentido a la conducta presente. El parentesco une, crea derechos y obligaciones morales de las cuales el individuo, normativamente, no puede inhibirse.

Por ello, la familia no es simplemente un espacio privado, sino que puede convertirse en espacio privilegiado de reproducción social donde se mezclan elementos de lo público y de lo privado. Y, entre otras, las obligaciones de los parientes son entendidas como un cuidado para las necesidades materiales, psíquicas y sociales de sus dependientes. De modo que la vida familiar es un «medio para la vida». De ahí que la familia pueda aparecer como una «ayuda» para sus miembros, como una red de ayudas mutuas, aunque el soporte en las relaciones de parentesco muchas veces tiene una sola dirección. Eso quiere decir que existe un sustrato material para el universo moral del parentesco y, asimismo, existen consecuencias materiales derivadas del cumplimiento o no con dicha moralidad y los flujos de transacciones que implica. Scott (1976) acuñó

el término «economía moral» para referirse a una articulación más o menos inseparable entre unas relaciones sociales previamente existentes, más o menos formalizadas y de duración indefinida y las relaciones más estrictamente económicas, más de acuerdo con los intereses estrictamente individuales y coyunturales y orientados por la búsqueda del beneficio material como atestiguarían los refranes «pariente que no me luce un rayo lo desmenuce» y «pariente que no presta y cuchillo que no corta, aunque se pierda, no importa». El mantenimiento de esta articulación entre universos, en principio distintos, e incluso con lógicas aparentemente contrapuestas, obliga a matizar las consideraciones exclusivamente morales sobre la reciprocidad entre parientes.

Dolors Comas ha abundado en este enfoque al considerar que si las obligaciones derivadas del parentesco, y particularmente las del cuidado, se formulan en términos morales, ello significa que relaciones que pueden ser consideradas como económicas se presentan como «personalizadas». Esta personalización de las relaciones económicas se apoya en un discurso que enfatiza la «comunidad de pertenencia» a categorías sociales moralmente o «naturalmente solidarias». Y añade que este tipo de discurso se caracteriza, también, por un énfasis acusado en la familia, por una parte, y en la ambivalencia de esta como familia y explotación, empresa o unidad económica a la hora de valorar las actividades, las obligaciones y las prioridades individuales de sus distintos componentes. Así, este lenguaje contribuye a reforzar y a recrear las construcciones culturales acerca del reparto de cuidados. Dar, recibir y devolver cuidados se inscribe en la lógica de la solidaridad familiar y de las obligaciones de género y de parentesco. En el lenguaje de la reciprocidad familiar intergeneracional, el cuidado por parte de las mujeres se entiende como un deber (de las generaciones más jóvenes) y como un derecho (de las generaciones mayores). Pero, un deber, sobre todo, de las mujeres y no tanto de los hombres (Bofill, 2010). «Cuidar», en definitiva, dice Dolors Comas, aparece como el resultado de una doble dimensión: del hecho de ser «mujer» y de su calidad de madres, esposas, hijas o parientes. Por eso, afirma que el deber del cuidado, la deuda y la reciprocidad tienen género. Pero, el deber de las mujeres se «naturaliza» y, en esa medida, sus dones no tienen que ser devueltos, negando, así, el principio de la reciprocidad. La moral de la reciprocidad se basa en el reconocimiento del don y cuando el cuidado se naturaliza no se le puede reconocer mérito alguno.

3. El cuidado en la España de economía de subsistencia y el género: «más vale una hija puta que cien hijos canónigos»

Comas d'Argemir y Roca (1996), después de analizar algunas de las lógicas subyacentes en la representación y en las prácticas relativas al cuidado, consideraron que se trataba de una construcción cultural mediante la cual se explicaba la subordinación

femenina y, más concretamente, que, en la división del trabajo dentro de la familia, las mujeres sean las que proporcionan cuidado y asistencia a los demás. En definitiva y en cualquier caso, el cuidado ha constituido en España una «obligación moral» sustentada, fundamentalmente, en el parentesco. Por estas mismas razones, la familia ha sido considerada como el marco «natural» en el que se ha ejercido y ejerce el cuidado. Y, por estas mismas razones, la presión sobre las mujeres es muy grande, tanto por parte de sus mayores como por parte de «la» sociedad. El ser mujer prevalece cuando se trataba de cuidar, por encima del vínculo de parentesco. Y esta presión se ejerce en términos de una reciprocidad basada más en criterios morales que económicos.

En la España de hace unas décadas, hasta finales de los años de 1950, la mayoría de los ancianos acababan sus vidas en la «casa familiar». Hasta entonces, la gran mayoría de las mujeres eran «amas de casa» en la que desempeñaban «sus labores»[3] y el cuidado de sus mayores les estaba encomendado. Desde el principio, el franquismo pretendía la defensa y protección de la familia, de pleno acuerdo con la Iglesia católica, con medidas legislativas como la del Régimen Obligatorio de Subsidios Familiares y la del Fuero del Trabajo. Las motivaciones de estas medidas y los objetivos declarados resultan muy ilustrativos al respecto. En el preámbulo de la primera se declaraba que «es consigna rigurosa de nuestra Revolución elevar y fortalecer la familia en su tradición cristiana, sociedad natural perfecta y cimiento de la Nación» y que «en cumplimiento de la anterior misión ha de otorgarse al trabajador —sin perjuicio del salario justo y remunerador de su esfuerzo— la cantidad de bienes indispensables para que aunque su prole sea numerosa —y así lo exige la patria— no se rompa el equilibrio económico de su hogar y llegue a la miseria, obligando a la madre a buscar en la fábrica o taller un salario con que cubrir la insuficiencia del conseguido por el padre, apartándola de su función suprema e insustituible que es la de preparar sus hijos, arma y base de la Nación, en su doble aspecto espiritual y material». El Fuero del Trabajo era igualmente explícito y encomendaba al Estado «liberar a la mujer casada del taller y de la fábrica» (Mosquera, 2012: 26-27). En definitiva, se trataba de propiciar la familia, como dice Dolors Comas, como la principal institución asistencial. Se cuidaba de hijos e hijas, de los mayores o de los cónyuges por afecto o por obligación moral.

En esa España, envejecer en el hogar era la aspiración culturalmente mayoritaria, independientemente de la diversidad de formas familiares existentes y, asociadas con estas, de la diversidad de formas de herencia, de tipos de actividad socioeconómica y, obviamente, concreciones particulares por lo que refiere a número de hijos e hijas, etc. Las consideraciones de carácter moral aparecían con especial insistencia cuando se referían a la esfera del «cuidado» de las personas ancianas y de las definitivamente

---

3 «Sus labores» o, abreviado, «S. L.»: así constaba en el Documento Nacional de Identidad para el apartado «profesión».

dependientes. En efecto, hasta principios de los de 1960,[4] las personas mayores podían vivir en su casa con poca ayuda (los servicios casi no existían y las familias estaban muy presentes). En esa España previa a las migraciones masivas de la década de 1960, más rural que urbana y más campesina que industrial y asalariada, las soluciones a la necesidad de cuidados de ancianos y ancianas fueron muy diversas, en función, obviamente, de las posibilidades o alternativas de que disponían las familias —debido a la cantidad y tipo de recursos que podían movilizar al respecto, tanto materiales como personales—. Que las soluciones no eran siempre sencillas es algo que ponen de manifiesto prácticas como el llamado «recorrido» en Andalucía o la de los llamados «abuelos golondrina». Muchos ancianos, un poco menos las ancianas, rotaban entre las casas de sus hijos e hijas para estar atendidos por la familia. Estos abuelos golondrina cambiaban de casa de mes en mes, de hijo en hijo, porque ninguno podía cuidarlos a tiempo completo o porque se consideraba que la «carga» que ello significaba debía compartirse. Hoy, la figura del abuelo golondrina está aún presente.[5] Cuanto mayores son los ancianos y más delicada se vuelve su salud, más agotador resulta cuidarles sin moverse de casa. Por eso, tenerles más de un mes puede influir incluso en los delicados equilibrios familiares. Digo que las ancianas podían rotar menos o no rotar porque, como las mujeres no se jubilan nunca, siempre podían «ayudar» a una hija en las «tareas de la casa». Otra vez, ciertos refranes resultan muy ilustrativos al respecto. He aquí uno en castellano: «más vale una hija puta que cien hijos canónigos»; y otro en catalán: «cases un fill i perds un fill, cases una filla i guanyes un fill». Otro más: «la hija y la heredad, para la ancianidad».

4. De la España rural a la España urbana y asalariada y la crisis de los cuidados

En 1960, el 43,43 % de la población española era considerada rural; en 2021, solo el 18,9 %.

En 1960, la tasa de fertilidad en España era de 2,86 hijos por mujer; en 2021, solo de 1,19. Ello significa que, hoy, muchas parejas tienen un solo hijo o una sola hija.

El tamaño medio del hogar pasó de 3,82 personas en 1970 a 2,5 en 2020. Ello significa un incremento constante del número de hogares unipersonales, de personas que viven solas, bien por viudedad, bien por decisión personal, bien porque no han tenido descendencia o esta no se ocupa de ellos. Las proyecciones estadísticas revelan

4 La elaboración de la Ley de Bases de la Seguridad Social se materializó el 28 de diciembre de 1963.

5 De hecho, en España, la mayoría de las personas mayores dependientes siguen recibiendo las atenciones que necesitan de manera no institucional, proporcionada por miembros de sus propias familias, generalmente mujeres. En 2001, el 83 % de los ancianos en situación de dependencia dependían de sus familias y no recibían ningún tipo de ayuda pública (Casado y López, 2001).

que el número de hogares con una sola persona, que actualmente representan el 26,1 % de todos los hogares (INE, 2020), seguirá creciendo: se estima el número de personas que viven solas pasará de representar el 9,7 % de la población total en 2014 al 12,7 % en 2029.

En 1960, el porcentaje de población española mayor de 65 años era del 8,2 %; en 2020, del 22,9 %.

En 1960, las mujeres suponían el 19,1 % de la población activa; en el año 2008, el 41,6 %.

En definitiva, el 81,1 % de la población española es urbana, ha disminuido la natalidad y ha aumentado el número de personas mayores de 65 años. Y, también, ha disminuido el número de personas parientes «posibles cuidadoras» y ha aumentado el número de personas que necesitan de «cuidado».[6] Y, habida cuenta de que la obligación moral del cuidado se ha construido, principalmente, sobre las mujeres, resulta que estas tienen que simultanear un trabajo asalariado fuera del hogar con las tareas del cuidado o buscar otras alternativas. Así, en efecto, el cuidado ha desbordado el marco familiar en el que había estado recluido y, como ha subrayado reiteradamente Dolors Comas, ha entrado en la agenda política. El cuidado, además de familiar, ha pasado a ser una cuestión social y política. Esta situación y sus implicaciones en términos de proceso y reproducción social han sido muy bien estudiadas y analizadas por Dolors Comas en varias investigaciones y numerosas publicaciones. Ha sido una línea de trabajo, reflexión y, también, de propuesta política y social a la que ha dedicado una buena parte de su vida académica y de activista social. Muchas de esas propuestas están actualmente sobre el tablero y enriquecen el debate sobre el «derecho a ser cuidado» que, hoy, forma parte de debates sociales y políticos en distintos países y en organismos internacionales.

6 Estudios realizados en el País Vasco (cito de memoria; siento no disponer de las referencias) indican que, tras la Guerra Civil, cada pareja de ancianos había generado 11 personas capaces de darles cuidados. Las parejas que ahora entran en la jubilación tienen alrededor de 6 descendientes directos e indirectos, pero ya solo 2 son posibles cuidadores.

5. Bibliografía

Bofill, S. (2010). «La injustícia en la vellesa». *Revista d'Etnologia de Catalunya,* (35), 70-87.

Comas d'Argemir, D. y Roca, J. (1996). «El cuidado y la asistencia como ámbito de expresión de la tensión entre biología y cultura». En: Contreras, J. (Comp.). *Reciprocidad, cooperación y organización comunal: Desde Costa a nuestros días*. Instituto Aragonés de Antropología (pp. 57-69).

Firth, R., Hubert, J. y Forgue, A. (1970). *Family obligations and social change*. Polity Press.

Casado, D. y López, G. (2001). «Vejez, dependencia y cuidados de larga duración. Situación actual y perspectivas de futuro». *Colección Estudios Sociales,* (6), 142-195.

Mosquera, F. (2012). *La previsión Social en el régimen franquista*. Universidad de Santiago de Compostela. [Trabajo de fin de grado].

Quintía, R. (2020). «Levar os Vellos ao Monte. El Senicidio en la Mitología Gallega». *Liburna,* (16-17), 187-253.

Scott, J. C. (1976). *The moral economy of the peasant. rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.

Sahlins, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Akal.

Anotaciones en torno a los cuidados

Mari Luz Esteban Galarza

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Anotar es escribir unas notas o añadir comentarios. Nada más. Estas notas se refieren a un tema, el de los cuidados, sobre el que ya tenemos bastante literatura, también en antropología.

Cuidados. Una palabra fértil lanzada por el feminismo a la plaza pública, a la teoría, de la que mana un flujo incesante de lemas, poemas, ensayos y reivindicaciones. Una categoría transformadora, con aportaciones múltiples, incluso contrapuestas, que ha estimulado el pensamiento y la acción y ha ayudado a revisar la práctica política. Una noción aquejada a veces de cierta hipertrofia (Esteban, 2017) y que corre el riesgo de abarcar demasiado (Otxoa, 2021), pero que es ya, de alguna manera, ineludible. La puedes tener en cuenta o ignorar, la puedes dilatar o estrechar, la puedes usar, manosear o reciclar, pero es seguro que alguien a tu lado te la hará escuchar. La responsabilidad de qué hacer con ella es ya compartida. La antropología tiene también su parte de responsabilidad. Tener una responsabilidad es no mirar para otro lado, sino hacerse cargo, implicarse, asumir la cuota, tu cuota, de investigación, de género, de clase, de edad, de colonialidad.

El *Diccionario de la Real Academia Española* nos ofrece diferentes acepciones del término «cuidados»: 'solicitud y atención para hacer bien algo'; 'acción de cuidar'; 'recelo, preocupación, temor'... (<https://dle.rae.es/cuidado>). Pero las definiciones más completas y complejas las aporta el feminismo.

En 1993, Dolors Comas d'Argemir publicó uno de sus primeros artículos en este campo, uno de los primeros también en la antropología del Estado español. En él habló del apoyo y el cuidado como «un conjunto de actividades dirigidas a procurar bienestar físico, psíquico y emocional a las personas» (1993: 67), una responsabilidad

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 115–125. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

social generizada y naturalizada que se produce a partir de la articulación del sistema de género, parentesco y edad, que afecta especialmente a las mujeres adultas y que se apoya en una división sexual del trabajo y en una separación cultural entre lo racional, que queda ligado a los hombres, y lo emocional, asociado a las mujeres (Comas d'Argemir, 1993 y 2000).

Pero los cuidados y el trabajo de cuidados son palabras con historia. «Al igual que la infancia, el amor romántico, las amas de casa y los virus, los cuidados no han existido siempre» (Marugán, 2015: 216). Son palabras nuevas o reformadas que nos permiten ver más allá, que sustituyen o intentan superar a otras: trabajo reproductivo, trabajo doméstico… Begoña Marugán sitúa así el origen de estos términos:

> En las sociedades preindustriales, en los hogares se realizaban tanto las labores productivas como reproductivas y, aunque los patrones eran muy diversos y las ocupaciones tenían marcas de género y edad, estas estaban menos marcadas de lo que lo estuvieron tras la Ilustración (Marugán, 2015: 216).

Y damos con ella un salto en el tiempo: en los años setenta del siglo pasado, el feminismo socialista pone el «trabajo doméstico» en el centro del análisis de la opresión de las mujeres. Poco a poco, se comienza a diferenciar entre los aspectos mecánicos de dicho trabajo, por un lado, y los aspectos relacionales/emocionales, por otro, y ya en los años ochenta se comienza a hablar de los cuidados (Marugán, 2015), aunque es un término que se expande sobre todo en el siglo XXI.

1. La acción de inclinarse

Quien se dispone a cuidar no tiene más remedio que inclinarse. Se inclina ante una criatura que empieza a dar sus primeros pasos o le tiende los brazos para que la coja, ante una persona encamada a la que hay que asear, dar de comer o arropar, ante una silla de ruedas que tiene que empujar… Se inclina y toca su propia vulnerabilidad. Y la persona cuidada comparte su fragilidad. Pensar o escribir sobre el cuidado es, o debería ser, crear siendo consciente de la propia fragilidad. Adriana Cavarero (2019), junto con otras, ha reivindicado la condición inherentemente vulnerable del ser humano. Recupera para ello el gesto de la madre hacia la criatura recién nacida como modelo de relación humana. El gesto de la inclinación. Lo opuesto sería la verticalidad del sujeto moderno, autónomo, autosuficiente, guerrero, violento:

> Se dice a menudo que, para las mujeres, lo materno es una inclinación. Tal vez es verdad, pero no en el sentido, tan estereotípico, según el cual la naturaleza femenina estaría inclinada hacia la maternidad, sino en el sentido, más fiel a la etimología del término, sobre la cual «toda inclinación tiende hacia el exterior, se asoma fuera del yo» (Arendt, 2003: 100; citado en Cavarero, 2019: 10).

La geometría inclinada, inclinante, el salir fuera de sí, asomarse al exterior, es también condición metodológica para investigar el cuidado. La antropología, la etnografía como inclinación hacia el otro, hacia el mundo, un exponerse. María Zapata (2019) ha aplicado estas ideas a su estudio de la recuperación en las depresiones, indagando en la vida en común como fortaleza, en «un diálogo con las propuestas de Judith Butler y Adriana Cavarero que ayudan a entender la recuperación como una forma colectiva de afrontar el malestar social encarnado» (2019: 24).

Afrontar individual o comunitariamente la vulnerabilidad supone esfuerzo físico y emocional. También dinero, mucho dinero. El feminismo reivindica un sistema público-comunitario de cuidados frente a la privatización y mercantilización de las políticas neoliberales. Se alía para ello con otros agentes sociales: pensionistas, sindicalistas, familiares y usuarios de residencias de personas mayores… Antonella Picchio, economista italiana de 80 años con ideas muy claras sobre la responsabilidad de los Estados, habló del «dinero del cuidado» en la inauguración del VII Congreso de Economía Feminista en julio de 2021 en Bilbao. Se definió a sí misma como «feminista vieja» y proclamó:

> El colectivo de mujeres mayores siempre somos las últimas en el gasto público porque somos un sujeto político vulnerable y no les interesamos. Sin embargo, todas las personas tenemos la necesidad de ser cuidadas y, por tanto, somos vulnerables. Hay que analizar el carácter político de esa vulnerabilidad, de esa debilidad.

«Menos mal que somos débiles», canta Anari en su disco *Irla izan* (Bidehuts, 2009):

> Menos mal que somos débiles,
> que nos dejamos desnudar y comer,
> si no, estaríamos cada uno/a en su desierto,
> esperando dentro de nuestra roca,
> a que el tiempo me acaricie, a que se haga la arena…
> etc. etc.

«Eli Clare analiza la fragilidad como una consecuencia de un mundo que es agotador, un mundo que no acoge un cuerpo; de un mundo que no proporciona un hogar a un cuerpo» (Ahmed, 2018: 198). La fragilidad puede ser productiva, sentencia Sara Ahmed (*ibidem*).

2. El «entre», el contacto y la abundancia

Vida y cuidado no son sinónimos. Hacerlos sinónimos empobrece la vida. La vida es mucho más que cuidar, subraya Isabel Otxoa (2021), que muestra también su preocupación frente a un lema, «el cuidado en el centro», primordial hoy día en el feminismo:

> El centro está muy concurrido y si la reivindicación del cuidado quiere ser una proclama transformadora, tendrá que hacer hueco para que lo vayan ocupando la justicia, la igualdad, la democracia, la solidaridad, el reparto y habrá más. Tendrá también que reconocer como valores la capacidad de enfrentamiento y de presión, el no someternos a lo que se espera de nosotras, incluso si se trata de una buena acción: es la vía por la que las mujeres hemos ido saliendo del lugar asignado (Otxoa, 2021: 84).

Cuidado y vida se producen siempre en el «entre»: entre seres, entre espacios, entre objetos. *Entreser* es el título que ha dado Jorge Riechmann (2021) a una antología de sus poemas (1993-2016). En la solapa del libro se lee: «Entreser: verbo más que sustantivo».

> La luz y el agua.
> El jazmín y el dolor.
> El tractor y el húmero.
> Esto y aquello:
> mas lo que importa son
> los pasadizos (Riechmann, 2021: 224).

El cuidado se lleva a cabo siempre entre pasadizos, en simbiosis. La bióloga Lynn Margulis definió la endosimbiosis como un «inter-vivir-celular», una entrevida:

> Simbiosis, un término de cuya abundancia somos poco conscientes [...] No son solo nuestras pestañas e intestinos los que están abarrotados de simbiontes animales y bacterianos; si uno mira en su jardín o en el parque del vecindario los simbiontes quizá no sean obvios pero están omnipresentes [...] Somos simbiontes sobre un planeta simbiótico y, si nos fijamos, podemos encontrar simbiosis por todas partes. El contacto físico es un requisito imprescindible para muchos tipos de vida diferentes (Marguils, 2002: 15-16).

También para los humanos el contacto físico es fundamental. El poeta Claes Andersson lo expresa así:

> Nos hacemos personas cuando alguien nos toca
> El cabello de una persona se hace cabello cuando alguien lo acaricia con una mano y no antes

> La sonrisa no es visible hasta que alguien la oye
> Sin nuestra piel no tenemos alma
> Cuando nos toca alguien quedamos afectados
> Solo cuando alguien nos ha tocado nos hacemos reales
> El rostro de una persona cobra vida solo cuando alguien lo ha tocado con sus manos
> El indiferente no concierne a nadie
> Nadie ha tocado nunca a aquel que se ha vuelto indiferente
> Uno se hace persona solo cuando alguien lo ha acariciado con sus manos —no antes
> (citado en Riechmann, 2021: 554).

Investigar la entrevida, articular, profundizar y desarrollar las epistemologías del «entre» (Esteban, 2017, 2019) es también apostar por la abundancia, en los términos propuestos por las autoras del libro-libreta *Abundancia. Contrato cultura-vida,* fruto de un proyecto llevado a cabo por Eva Fernández y la Asamblea de Abundancia (2020) en el Centro del Carmen de Cultura Contemporánea de Valencia (CCCC):

> … parto del convencimiento de que mucho de lo que somos no lo contamos. No cuenta. La cultura y el arte convenimos que son escasos. Hasta el punto de que casi nadie cree tener la responsabilidad de producir obra cultural o artística. Por edad, salud, recursos materiales, género, clase, orígenes diversos, asumimos la exclusión de demasiadas personas de la cultura. Hemos aprendido a obviar saberes, a frustrar talentos. ¿Podríamos cultivar ahora otra atención?[1]

Karen Barad (2007), en su propuesta del concepto de realismo agencial, defiende la inseparabilidad ontológica de las cosas, de los objetos, que surgen siempre en la interacción. La realidad está enredada. Los cortes, las separaciones que hacemos son necesarias, pero también arbitrarias, limitadas. Investigar es hacer unas cosas visibles y ocultar otras. Cuestión distinta es que no seamos capaces de percibir las interrelaciones, las múltiples agencias, que no lleguemos a constatar esa abundancia. ¿Qué separaciones estamos haciendo en el campo de los cuidados? ¿Qué estamos visibilizando y qué ocultando? ¿Qué estamos promoviendo o empobreciendo?

Para abonar la abundancia hay que dejar de agarrarse a las convenciones reconfortantes, a la corriente principal.

> Llamemos a las restricciones culturales «incapacidades aprendidas», «pensamientos colectivos» o «construcciones sociales de la realidad», llamemos como llamemos a las inhibiciones dominantes que determinan nuestro punto de vista, nos afectan a todos, incluyendo a los científicos (Margulis, 2002: 11).

Es preciso ir más allá. Alimentar la sorpresa, el asombro.

1 Véase también <https://evalazcanocaballer.wordpress.com/2019/03/12/abundanciallamamiento1/>

3. Ir más allá. Descentrar, extrañar, desorientar

Ir más allá es explorar, por ejemplo, el valor de las redes de amistad, de las comunidades de apoyo mutuo (Esteban, 2018), sea cual sea la situación afectiva o de convivencia de quien habla o escribe. Sin idealizarlas, pero teniéndolas en cuenta, examinándolas con detenimiento, poniéndolas al mismo nivel que otras relaciones sexo-afectivas, parejas, maternidades/paternidades…

Reconocer las redes no visibles que superan la familia consanguínea o afín, aquellas protagonizadas por sujetos y agentes muy diversos, puede ser muy productivo. Redes que no están reconocidas, legitimadas, a veces ni por las propias personas, pero que sostienen la vida cotidiana.

Ir más allá es reconocer el valor de las conexiones entre espacios, instituciones, niveles que a veces quedan excesivamente individualizados, también en las ciencias sociales. Estado. Mercado. Hogar. Comunidad… Como si fueran columnas que no se tocan entre sí. Las economistas feministas han descentrado del análisis el mercado y puesto en valor la aportación de las mujeres en la sostenibilidad de la vida. El feminismo habla cada vez más de la importancia de la comunidad. Pero las interrelaciones no siempre se estudian o se dejan traslucir.

El cuidado hace género y hace parentesco (Soronellas y Comas d'Argemir, 2017).

Etnografiar el género es una aportación específica de nuestra disciplina, mostrar los matices, recrearse en los detalles, disentir de binarismos autoimpuestos. Etnografiar el cuidado nos permite ensanchar la noción del parentesco, hacer caso a la definición de Marshall Sahlins de parentesco como «red relacional entre personas y entre grupos de personas que se reconocen solidarios respecto a su ser en el mundo» (Sahlins, 2010; citado en Porqueres, 2012: 11).

Ir más allá es también beneficiarse de las oportunidades que nos ofrece la evolución de la antropología de las emociones (Lutz y White, 1986) y el denominado giro afectivo (Enciso y Lara, 2014), donde las aportaciones feministas son obligadas.

Vergüenza, pudor, miedo, culpa, asco, cansancio, hastío, empatía, alegría, humor, ironía… son emociones que se juegan en el acto de cuidar.

Pero, hay que preguntarse también, y no dejarse llevar, por la sentimentalización de la vida y la política en el marco de las sociedades capitalistas contemporáneas, donde las emociones se llegan a convertir en el guion principal para valorar hechos sociales o la propia experiencia individual o colectiva. Como si los sentimientos no necesitaran explicación ni interpretación, o no estuvieran condicionados por encrucijadas y contextos.

Poner en su justa medida las emociones requiere impulsar modelos de análisis horizontales, relacionales y críticos con la ideología romántica y heteronormativa

(Esteban, 2018). Para ello, he propuesto un ejercicio de desplazamiento del amor, de extrañamiento de la ideología amorosa hegemónica (Esteban, 2019).

Desplazar: mover, trasladar, dislocar, desalojar. Extrañar: producir extrañeza, notar la novedad de algo por no estar acostumbrado, convertir algo en raro, insólito, ajeno, extranjero, forastero, exótico, sorprendente… Desconocerlo, desautomatizarlo.

Pau San Martín (2006: 41), a partir de su estudio del formalismo ruso, defiende la función desautomatizadora de la poesía.[2] La poesía como fuente de extrañamiento respecto a las formas convencionales del lenguaje, dando lugar a otras formas de comunicación que cuestionarían lo entendido como natural, abriendo las puertas a otras realidades posibles.

La alianza, el encuentro entre teoría, etnografía, arte y literatura amplifica la mirada. La experimentación con modos narrativos distintos, defendida ya en su día por Marilyn Strathern (1988), enriquece nuestra tarea.

Extrañar te permite también desorientar(te), desorientar la etnografía, desorientar la disciplina. La desorientación, como el extrañamiento, para hacer un planteamiento otro de los cuidados. Desorientación, en el sentido dado a este término por Ahmed en su estudio de la fenomenología *queer* (2006, 2018).

> Los momentos de desorientación son, ciertamente, vitales. Son experiencias corporales que sacuden el mundo, empujando al cuerpo fuera de las líneas rectas. La desorientación como un sentimiento corporal puede ser destructiva, y puede hacer añicos la sensación de confianza en el suelo, la creencia de que el suelo sobre el que nos apoyamos puede soportar las acciones que hacen que una vida sea vivible. Semejante sensación de romper algo en mil pedazos o bien de ser rotx, puede persistir y convertirse en una crisis. O bien la sensación misma puede pasarse, al volver el suelo, o al volver nosotrxs al suelo. El cuerpo puede reorientarse si la mano que se estira encuentra algo en lo que apoyarse. O la mano puede estirarse y no encontrar nada, y puede, en lugar de ello, tocar la indeterminación del aire. El cuerpo, al perder los puntos de apoyo, puede estar perdido, destruido, arrojado (Ahmed 2018: 200).

La desorientación no siempre es positiva.

> La cuestión es qué hacemos con esos momentos de desorientación, así como qué pueden hacer esos momentos, si nos pueden ofrecer la esperanza de abrir nuevas direcciones, y si estas nuevas direcciones son una razón suficiente para tener esperanza […] La pregunta acerca de la desorientación como una pregunta sobre la fragilidad (Ahmed 2018: 202).

2 Esta referencia la tomo del trabajo dedebo a Garazi Basterretxea Barea, que está llevando a cabo una tesis doctoral en torno al uso de la poesía susurrada en programas dirigidos a colectivos de jóvenes en Argentina.

Una antropología que se pregunta sobre qué hacer con la fragilidad se podría preguntar también por la orientación o desorientación de su perspectiva. Una antropología que se pregunta por la desorientación tiene que fijarse en los cuerpos, en los espacios, en los objetos.

4. Escenas, sentidos, cuerpos, objetos

Lorena Ruiz Marcos (2015) nos regala una escena bellísima en su investigación sobre la experiencia de personas con alzhéimer en entornos residenciales; un estudio donde, entre otros muchos objetivos, resalta la importancia de los cuidados otorgados por las auxiliares de clínica:

> Es domingo por la mañana. No hay mucho movimiento en la planta del hospital. Todavía no han llegado los primeros familiares de visita y los que se han quedado a dormir por la noche están desayunando en la cafetería o dando un paseo. El ritmo del aseo es hoy más lento. Hay varias camas sin ocupar y por tanto más tiempo disponible con cada paciente. Cuando la auxiliar termina de asear a Aurora, una mujer de 81 años, le dice que hoy le va a lavar el pelo. La respuesta de Aurora me sorprende: una sonrisa que realza la fragilidad de su cuerpo, en un rostro menudo, consumido y hasta entonces hierático. Una respuesta que parece desproporcionada al ofrecimiento. «Es solo lavarle el pelo», pienso. Aurora sonríe continuamente mientras la auxiliar le moja y le enjabona el pelo, situándose detrás de la cama, apoyada sobre la pared, utilizando una palangana con agua. Hay mucho mimo en sus gestos. Habla con ella y entonces afloran recuerdos de su juventud, de su boda, de sus hijos, transmitidos mediante palabras sueltas, sonidos, movimientos de las manos. En algún momento pienso que a Aurora le «sobra» la conversación, que está simplemente disfrutando de ese momento. La auxiliar le seca el pelo, se lo recoge en un moño: «hala, que hoy tocaba arreglarse» (Notas del diario de campo; 29 de septiembre de 2013) (Ruiz, 2015: 148).

A partir de escenas como esta, Ruiz reflexiona sobre las relaciones y distancias entre distintos cuerpos puestos en contacto en la acción de cuidar. Recalca también la capacidad que tienen los objetos de evocar recuerdos, de activar la memoria, de construir y reconstruir mundos. Objetos que son entendidos como agentes sociales, sin «relación de anterioridad o causalidad entre objetos y humanos» (Ruiz, 2015: 195).

Carlos Alonso Chirinos Medina (2021), en su tesis doctoral sobre el cuidado de hombres mayores cuidadores de sus esposas, estudia también la importancia de los espacios y de los objetos del cuidado. Objetos (muebles, cuadros, fotos, bordados…) que tienen un papel central en las dinámicas familiares, que activan la memoria, la pertenencia, la identidad. Objetos (escaleras, camas, sillas…) que adquieren otros sig-

nificados a medida que las necesidades van cambiando. Nuevos objetos (grúas, sillas de ruedas, prótesis…) que modifican el paisaje del hogar, el paisaje urbano, que facilitan las tareas, que transforman a los sujetos y sus relaciones.

5. Seguir. Mancharse. Acompañar

Cuidados. La antropología recoge esta palabra, la desmenuza, la alimenta, la complementa.

Investigar los cuidados es recapacitar sobre los términos, añadir nociones. Reciprocidad. Don. Autoatención. Apoyo mutuo… Revisarlas. Resignificarlas. Relacionarlas. Aportar informaciones de otros contextos, otras sociedades. Arrojar nuevas pistas a la arena social.

Investigar los cuidados es escuchar, leer, pensar, escribir y reescribir, hablar, debatir. Es llamar a la puerta, entrar en las casas, hacer preguntas, preguntas fáciles o difíciles, incómodas, feas. Es oler, tocar, sentir la decrepitud, escuchar el dolor, limpiar el vómito, secar las lágrimas, mancharse las manos. Es llorar la muerte y celebrar la vida.

Es también denunciar, decidir qué hacer cuando constatas una desigualdad o percibes un maltrato.

Es acompañar.

> La palabra *acompañar* es una de las más hermosas de la lengua castellana […]
>
> Acompañar, quizá la forma básica de la atención, que es la virtud primera del ser humano, ligera con entrambas alas (el ser atento y el estar atento).
>
> Un anciano que se encamina hacia las últimas preguntas agradece ser acompañado. También la niña que ingresa en el zumbante matorral de enigmas necesita ser acompañada. Pero, de forma quizá menos obvia, desde la diáfana soledad de cada uno, todos y todas precisamos ser acompañados (Riechmann, 2021: 341).

Investigar los cuidados es mostrar que las cosas pueden ser diferentes.

6. Bibliografía

Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press.

Ahmed, S. (2018). «Fragilidad queer». *452°F. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, (18), 196-209. <https://revistes.ub.edu/index.php/452f/article/view/21433>.

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.

Cavarero, A. (2019). «Inclinaciones desequilibradas». *Papeles del CEIC*, 211: pp. 1-12. http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20878

Chirinos, C. A. (2021). *Cuando los hombres cuidan… Cuando los esposos mayores cuidan. Experiencias de cuidado conyugal en contextos de enfermedad y discapacidad*. Universitat Rovira i Virgili. [Tesis doctoral].

Comas d'Argemir, D. (1993). «Sobre el apoyo y el cuidado. División del trabajo, género y parentesco». En: Roigé, X. (Coord.). *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia. VI Congreso de Antropología* (pp. 65-82). Asociación Canaria de Antropología.

Comas d'Argemir, D. (2000). «Mujeres, familia y estado del bienestar». En: del Valle, T. (Ed.). *Perspectivas feministas desde la antropología social* (pp. 187-204). Ariel.

Comas d'Argemir, D. (2017). «El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22 (2), 17-32.

Enciso, G. y Lara, A. (2014). «Emociones y ciencias sociales en el s. xx: la precuela del giro afectivo». *Athenea Digital*, 14(1), 263-288.

Esteban, M. L. (2017). «Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, *22*(2), 33-48.

Esteban, M. L. (2018). «Comunidades o redes de apoyo mutuo: Experiencias de mujeres feministas». En: Esteban, M. L. y Hernández García, J. M. (Coords.) *Etnografías feministas. Una mirada al siglo xxi desde la antropología vasca* (pp. 361-385). Bellaterra.

Esteban, M. L. (2019). «Maitasuna erdigunetik kanpo. Maitasun-ideologia arrozteko dekalogoa». *Jakin*, 233-234, 35-66.

Fernández, E. y Asamblea Abundancia (2020). *Abundancia. Contrato cultura-vida*. La Oveja Roja.

Lutz, C. A y White, G. M. (1986). «The anthropology of emotions». *Annual Review of Anthropology*, 15, 405-436.

Margulis, L. (2002). *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución.* Debate.

Marugán, B. (2015). «Trabajo de cuidados». *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, (7), 215-223.

Otxoa, I. (2021). «El cuidado en su lugar». En: *COVID-19. Reflexiones feministas sobre la pandemia.* Steilas-Idazkaritza Feminista, 81-84.

Porqueres, E. (2012). «La persona mediadora: el parentesco a la luz de la cosmología». *Ankulegi*, (16), 11-27.

Riechmann, J. (2021). *Entreser (poesía reunida 1993-2006).* Calambur.

Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages.* Cornell University Press.

Ruiz, L. (2015). *Cuando la memoria pasa por la piel. Escenarios del cuidado en la enfermedad de Alzheimer.* Universidad Complutense de Madrid. [Tesis doctoral].

Sahlins, M. (2010). «What kinship is (part one)». *Journal of the Royal Anthropological Institute, N. S.*, (17), 2-19.

San Martín, P. (2006). *La finalidad poética en el formalismo ruso: el concepto de desautomatización.* Universidad Complutense de Madrid. [Tesis doctoral].

Soronellas, M. y Comas d'Argemir, D. (2017). «Hombres cuidadores de personas adultas dependientes. ¿Estrategias ante la crisis o nuevos agentes en los trabajos de cuidados?». En: Herrera, M. R. y Jaraíz, G. (Eds.). *Pactar el futuro: debates para un nuevo consenso en torno al bienestar. VI Congreso Red Española de Políticas Sociales* (pp. 2221-2239). Universidad Pablo de Olavide.

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* University of California Press.

Zapata, M. (2019). *La depresión y su recuperación. Una etnografía feminista y corporal.* Universidad del País Vasco. [Tesis doctoral].

La perplexitat del cuidador en el laberint assistencial

Llorenç Prats Canals

Universitat de Barcelona

Fa set anys que vaig deixar la universitat i la professió d'antropòleg i, des de llavors, m'he dedicat íntegrament a fer de cuidador de la meva dona afectada per una malaltia d'Alzheimer de caràcter presenil, ara ja en una fase molt avançada. Per tant, en aquesta contribució a l'homenatge a la meva amiga i col·lega Dolors Comas d'Argemir, no intentaré fer cap aportació acadèmica. Seria molt agosarat de part meva. Intentaré fer només una reflexió sobre els dubtes, la perplexitat que produeixen les opcions assistencials, l'atzucac a què t'aboquen, en una situació com la nostra i en una fase tan avançada de la malaltia.

Per a qui no conegui el cas, en faig un breu resum. La meva dona és antropòloga, doctora des de l'any 2000 i ha exercit un munt d'anys com a professora de diverses assignatures de l'actual grau de Turisme a diverses escoles universitàries. L'any 2014, amb cinquanta-quatre anys, va ser diagnosticada d'Alzheimer a l'Hospital Clínic de Barcelona. Concretament el diagnòstic era de «deteriorament cognitiu compatible amb malaltia d'Alzheimer amb uns dos anys de recorregut anterior». De fet, pensant temps després en situacions viscudes amb anterioritat, jo diria que havia tingut manifestacions de l'afecció, esporàdiques però clares, com a mínim des de l'any 2000. L'Alzheimer, o el que coneixem com a Alzheimer, sigui el que sigui, és una malaltia degenerativa i incurable que acaba amb la mort. Des del primer moment vam fer tot el que es podia fer per alentir l'avenç de la malaltia: medicació, tres anys d'assistència a un hospital de dia per sotmetre's a estimulació cognitiva i una vida rica en tota mena d'*inputs* culturals, lúdics i amb una intensa sociabilitat. També va participar en un as-

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 127–136. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

saig clínic, amb la sempre secreta esperança que es produís el miracle, però que va ser suspès al cap d'un temps per la farmacèutica que el patrocinava per orientar-lo envers un altre *target* de pacients.

No diria que tot plegat vagi ser en va perquè va viure els primers anys, sobretot, de la malaltia amb una gran intensitat. Però no en vam aconseguir frenar l'evolució, no en la mesura que hauríem desitjat. Des de fa un parell o tres d'anys ja es troba en una fase 6, de 7, de l'escala GDS (escala de deteriorament global), la més comuna per avaluar la gravetat de les demències.

Durant tot aquest temps jo he estat el seu cuidador principal, primer amb l'ajut de l'hospital de dia i després d'una cuidadora professional. L'entorn familiar ha estat completament absent, com si no existís. En un principi em van dir que l'esperança de vida estadística en els malalts d'Alzheimer era de vuit anys, però que, en el cas de l'Alzheimer presenil (o d'inici precoç, o prematur, com també l'he sentit anomenar) els processos eren més ràpids i, per tant, l'esperança de vida més curta. Això és important tenir-ho present perquè, en la projecció mental que m'havia fet jo, pensava que, amb tota probabilitat, ella estaria totalment demenciada entorn de l'any 2020 i que, a partir d'aquí, sobreviuria un o dos anys més. Tanmateix, la neuròloga que la porta actualment em va pronosticar que, si li manteníem la rutina i l'entorn càlid i tranquil en el que viu ara i, a més a més, manteníem a ratlla les principals amenaces en forma d'infeccions oportunistes (infecció d'orina, pneumònia per disfàgia, etcètera), podia sobreviure molts anys i que difícilment arribaria a perdre del tot la consciència de la realitat, si bé el seu residu d'aptituds mentals, que mesura el test MMSE, dona actualment dos punts sobre trenta.

Aquesta és la seva situació actual. La meva, després de tots aquests anys, és d'un gran esgotament físic i mental, emocional sobretot, però també amb una gran sensació de pèrdua i devastació pel que fa a molts aspectes de la meva vida.

Actualment s'està a casa, cuidada per mi i per una noia contractada privadament de nou a una i de dilluns a dissabte i una segona cuidadora auxiliar, l'única ajuda que ens concedeix el SAD (Servei d'Atención Domiciliària) de l'Ajuntament de Barcelona, de tres quarts de quatre a un quart de set de la tarda els dies laborables. Els migdies, els vespres, les nits i els caps de setmana des del dissabte al migdia fins al dilluns al matí, me'n faig càrrec jo sol. I també ajudo les altres cuidadores sempre que cal.

Els anys que fa que dura, amb variacions, aquesta situació, la càrrega física i afectiva, i el meu propi procés d'envelliment, potenciat també pel fet d'haver deixat molt descuidada la meva salut, m'han portat a una situació de clara insuficiència. Aquests darrers temps m'he hagut d'enfrontar a la meva incapacitat física i emocional per superar els reptes que la malaltia em posava al davant, en un joc de contrapesos endimoniat segons el qual, com més anaven minvant les meves forces, més minvava també la col·la-

boració que es podia esperar de la meva dona per a accions tan elementals com posar-la al llit o fer-la alçar del vàter. Des que va començar a estar en una situació moderadament greu, per a mi ha estat una obsessió assegurar la seva capacitat de deambulació per poder-la mantenir a casa i no convertir-la en dependent d'una cadira de rodes i una grua. De la mateixa manera, en les primeres fases, va ser per a mi una veritable obsessió estimular i reforçar la seva barrera cultural, que, segons determinats estudis, podia tenir una gran capacitat de frenar l'evolució (fins i tot la manifestació) de l'Alzheimer. Ara això darrer ja no té cap sentit.

Arribats a aquesta situació, jo em trobo impotent per encarar tot sol determinades situacions. Per mi i per ella. Necessito més ajuda, i, en aquest sentit, em plantejo tres escenaris, tres opcions, a les quals dedicaré el gruix d'aquesta contribució.

Les tres opcions són: *a*) continuar amb la situació actual introduint els mínims retocs necessaris; *b*) recórrer a l'ús intensiu de cuidadores professionals a casa (24×7 o, com a mínim, de 9 del matí a 10 del vespre cada dia de la setmana), i *c*) ingressar-la ja en una residència.

Quins són els avantatges i inconvenients de cadascuna d'aquestes opcions?

Pel que fa a la primera opció (figura 1), potenciar amb retocs el sistema actual, ja l'he començada a aplicar contractant una cuidadora específicament per als diumenges al matí de nou a una, a un preu especial, tenint en compte que es tracta de dies festius. Això m'ha permès alliberar-me del cansament físic que acumulava els caps de setmana, des del dissabte al migdia fins al dilluns al matí. La cuidadora dels diumenges es fa càrrec de llevar-la, dur-la al bany, fer-li la higiene, vestir-la, donar-li l'esmorzar, treure-la a passejar, tornar-la a canviar, fer el llit i donar-li el dinar. D'aquesta manera, tant dissabte com diumenge, a mi em queden només les tasques de donar-li el berenar, dur-la al bany tant com calgui, donar-li el sopar, fer-li la higiene de la nit i posar-la a dormir. A les tardes, doncs, he d'estar pendent d'ella però evito les tasques que comporten més desgast físic. Amb això he aconseguit controlar poc o molt el mal d'esquena i les contractures i lumbàlgies fruit dels esforços massa seguits per controlar-la. Tanmateix, no he aconseguit eliminar la sensació de cansament profund que m'envaeix gran part del dia i de la nit i tendeixo a pensar que aquest cansament, encara que es tradueixi en un esgotament real, té un origen més emocional que no pas físic. És la continuïtat de la convivència amb l'estat deplorable de la meva dona, la impotència d'anar assistint a la seva degradació imparable, dia a dia, especialment aguda en aquests darrers anys, el que penso que està produint en mi conseqüències devastadores, l'abast de les quals no sabria precisar.

Aquesta primera opció té molts aspectes positius. Mantenim la rutina i la tranquil·litat de la meva dona (les activitats que es repeteixen dia rere dia en un temps i un espai que li són coneguts i confortables), incloent la meva presència i la d'una cuidadora

de llarga durada a la qual està acostumada. Ella gaudeix d'una vigilància contínua, fa un mínim exercici (caminar) matí i tarda, manté una dieta adequada i personalitzada i dorm acompanyada per mi, la qual cosa és rellevant quan té malsons, fet sovintejat, que jo puc aturar fàcilment amb paraules i carícies. Tot plegat per un preu relativament mòdic. Quant a mi, em representa l'avantatge de tenir-la amb mi, de poder-li fer companyia i gaudir malgrat tot de la seva, per pobra i inexpressiva que sigui.

Els inconvenients per a ella són mínims. Vist en abstracte, podríem dir que té una escassa sociabilitat, però, en realitat, la seva capacitat actual de relacionar-se amb altres persones és nul·la. Qui es veu més afectat soc jo. Gaudeixo de la tranquil·litat de tenir-la a casa però la sobrecàrrega física (tardes-nits) i emocional que em comporta és molt gran. No diguem ja el que afecta la meva vida autònoma, que, en no disposar mai dels horaris compresos entre el migdia i la nit, incloent la impossibilitat de dormir fora de casa, de fer cap sortida, em deixa reduït a una vida eremita on de l'únic que disposo són d'algunes hores als matins, amb sort sense interrupcions, durant les quals puc treballar al meu despatx o quedar per fer un cafè, amb la limitació afegida d'haver-me de fer càrrec de la intendència (compres) i els tràmits de la casa.

Probablement, aquesta opció contribueix a alentir la progressió de la malaltia i, per tant, allargar el seu estat de semiconsciència; en contrapartida, és la situació en la qual segurament jo pateixo un desgast objectiu més rotund. A tot això cal afegir-hi encara la inestabilitat de la figura de la cuidadora auxiliar, que, atesa la precarietat de la feina, pot desaparèixer per promocionar-se legítimament en qualsevol instant.

La segona opció (figura 2), duplicar els torns de les cuidadores, de manera que tot el dia quedi cobert, té molt pocs avantatges respecte a la situació actual. Les condicions respecte a la meva dona són pràcticament les mateixes. Els avantatges anteriors es mantenen. Jo guanyo hores respecte a la situació actual i em descarrego algunes tasques de la tarda-vespre. Res més. Per contra, hi podria haver la possibilitat que la meva dona no s'hi adaptés bé i em trobes a faltar, però és molt remota perquè normalment es dona per satisfeta amb el fet que aparegui de tant en tant. El principal inconvenient és que ni ella ni jo hi guanyem gaire res perquè les hores de migdia i inici de la tarda i vespre, tret de l'hora d'anar a dormir, ella dona molt poca feina i jo les podria aprofitar molt poc, a menys que no incloguessin les nits. Una altra cosa seria cobrir tot l'horari, 24×7, amb cuidadores a casa, amb la meva presència ocasional però gaudint de llibertat per entrar i sortir a qualsevol hora, fer escapades, etcètera. Però això, ja sense necessitat d'entrar en altres hipotètiques disfuncions, no és econòmicament sostenible.

La tercera opció és la residència (figura 3). En la pràctica, de fet, hi ha només dues opcions: la situació actual o la residència. Cal dir que l'opció de la residència sempre l'he contemplada com a opció preferent en cas de pèrdua de mobilitat o de demència absoluta. Ara es planteja arran de la meva dificultat per continuar exercint el paper de cuidador principal.

La residència implica un canvi molt important per a la meva dona, especialment en el seu estat actual. Mentre no necessiti una ajuda molt més activa i auxiliada amb màquines per moure's, és difícil que ella hi trobi cap millora. Tots els aspectes assistencials que li són necessaris els té perfectament coberts a casa, d'una manera més personal i amb més proximitat efectiva, que no dic que no es doni a la residència, però, lògicament, en un grau menor. Que en contacte amb els cuidadors i interns de la residència pugui reiniciar un altra vida ho veig molt difícil, per no dir impossible, atès el seu estat actual i les seves dificultats de comunicació. Altrament, en qualsevol estadi de la malaltia, les residències, a casa nostra, presenten un handicap molt greu: són residències d'avis, per a la gent gran. Encara que algunes puguin prestar una especial atenció a les demències en les seves respectives fases, mai no es contempla la cesura que existeix entre les demències presenils i les demències senils. Potser en la fase final de la malaltia té poca importància, però, en fases anteriors, la manca quasi absoluta de centres que diferenciïn i agrupin els pacients afectats per Alzheimer i altres demències en edat presenil dels afectats per demències senils, siguin quines siguin, és especialment greu i fa que els familiars, en el millor dels casos, haguem de suplir els continguts específics associats a l'estimulació cognitiva i la sociabilitat. A tall d'exemple, en un centre de dia que vaig mirar en el seu moment per donar continuïtat al tractament ambulatori de la meva dona, un centre que en general estava molt bé, em van explicar que la mitjana d'edat dels assistents era de vuitanta anys. El dia que jo hi vaig anar estaven fent musicoteràpia amb cançons del Juanito Valderrama i similars, que els interns coneixien prou bé, però la meva dona s'ha format amb Pink Floyd, Queen, Dire Straits, Lluís Llach o Mecano. Què té a veure una cosa amb l'altra? Com es pot pretendre que els mateixos referents culturals siguin útils per a persones de vuitanta i seixanta anys, respectivament?

Però, com deia, en les fases finals de la malaltia, això pot ser secundari. El que segur que, en canvi, agafa preeminència, atesa la fragilitat dels malalts en aquestes situacions és el canvi de paisatge, de rutina i de cuidadors. La rutina, com ja he dit, entesa en un sentit ampli, és molt important, és el factor principal del seu benestar i perdre la rutina, o canviar-la, tant se val, pot provocar una davallada irrecuperable de les escasses capacitats mentals. Estic segur que, en les residències adequades, el tracte als interns és l'adequat i exquisit; tanmateix, respecte al tracte de casa perd personalització, no hi ha una persona pendent de cada intern tot el dia, l'exercici és més incert, la dieta menys personalitzada, l'atenció nocturna també… Es fa difícil de veure avantatges per al malalt mentre mantingui la capacitat de deambulació. Una altra cosa és quan no camini i necessiti ajuda per llevar-se, per allitar-se, per passar del llit a la butaca o per portar-lo al bany o a la dutxa. En aquestes situacions sí que penso que la capacitat, preparació i professionalitat de la residència és infinitament superior a la que se li pugui prestar

a casa. Ja he dit que, en aquest cas, el trasllat a la residència em semblava indiscutible. Encara hi ha un altre motiu per, en un moment determinat, fer aquesta transició. És la possibilitat que el cuidador traspassi abans que el malalt. En aquest cas, tenir-lo ja ubicat a la residència, la seva llar, amb l'equip i els altres residents, la seva nova família, adaptat a una nova rutina, és una tranquil·litat projectiva per al cuidador i per a qui hagi d'assumir, donat el cas, la responsabilitat del malalt.

Tornem a la situació actual. Ja hem vist que el trasllat a la residència pot significar un greu trasbals per a la meva dona, però aquest trasbals encara pot ser més gran per a mi.

Els avantatges per al cuidador semblen molt clars. Per fi pot disposar lliurement del seu temps, dia i nit, i teòricament iniciar una nova vida sense la responsabilitat d'haver-se de fer càrrec del seu malalt. Majoritàriament, en el meu cas, per exemple, les visites quotidianes s'imposen i comporten, per tant, un cert grau d'obligació, però, en un moment donat, sempre es poden ajornar durant un dia o uns dies, per dur a terme no llargs períodes de vacances, però sí petites escapades més enllà de la quotidianitat. Fins aquí els guanys, prou substantius, però teòrics, perquè el cuidador ha de viure amb ell mateix i les seves decisions. I, a partir d'aquí, comencen les pèrdues. El principal component de la pèrdua és la culpabilitat. No perquè es pensi que el malalt no estarà ben atès, sinó per la certesa de totes les mancances que he esmentat més amunt i que deriven directament de la decisió d'ingressar el malalt a la residència. No em puc imaginar, però l'intueixo, el malestar que em podria causar pensar que la meva dona es troba desorientada i incòmoda respecte a la seva situació anterior a casa, incapaç de raonar-ho i de formular-ho, però amb la sensació ben definida de desassossec. I això, en totes i cadascuna de les dimensions de la seva rutina, l'habitació, el llit, la companyia, l'espai i les activitats pautades, empresonada dintre de la seva ment i veient-me a mi una estoneta cada dia per recordar-li, a la seva manera, que procedeix d'una altra realitat que li era més gratificant. Penso que la tortura que es pot produir en aquesta situació pot anul·lar qualsevol hipotètic guany, qualsevol il·lusòria reconquesta de la llibertat per part meva, del cuidador. Pot convertir-se, de fet, en una presó més estreta, lligada a l'entorn de tot el cos com una soga. I tot això (una qüestió crucial sobre la qual ella ja mai no arribarà a pensar) en un horitzó d'irreversibilitat. Sabent que per a ella l'única sortida d'aquesta nova casa és la mort.

Davant d'aquestes reflexions, altres consideracions empal·lideixen. Tot i així cal tenir-les presents malgrat la seva ambivalència. La primera és el cost de la residència. En el meu cas, la residència en què m'he fixat i que per les seves característiques em sembla força adequada per a la meva dona té un cost mitjà. És una residència privada. Les residències públiques estan subjectes a un règim funcionarial que fa que, inicialment, puguis triar-ne fins a tres que t'interessin, però les places apareixen quan aparei-

xen i si hi renuncies ja no tens dret a continuar-hi optant. D'altra banda és un negoci tan gran i tan penetrat per les multinacionals o, en tot cas, grans grups del sector, que costa de trobar residències públiques que no s'apropin perillosament a la idea que en tenim de magatzems d'avis. De les que jo he vist, a Barcelona, i n'he vist una bona colla, les que tenen un caràcter més humanista, per dir-ho així, més centrat en la persona, tenen una mida petita o mitjana i són privades. I no em refereixo precisament a les residències de luxe, que també són privades, on pagues per criteris estètics i de pretès confort que no em semblen determinants. Jo ja tinc triada la residència on vull que en el seu moment vagi la meva dona; podria dubtar amb alguna altra de semblant, però el model el tinc clar. Prou dur que és haver de fer el pas, per deixar-la en una residència on tu mateix no et quedaries. Això significa, malgrat no tractar-se d'una residència de luxe, un cost important, que no es pot assumir tan tranquil·lament amb els nostres ingressos de jubilats. Necessitarem ajut, però confio que aquí, d'una manera o altra, ni que sigui per mala consciència, poc o molt hi podrem implicar la família. Potser és confiar massa.

Encara que tot vagi bé, el pas, quan s'hagi de fer, serà molt difícil. Confio que la decisió es produeixi en un context on calgui triar el mal menor: entre haver-la d'atendre a casa, quan perdi la mobilitat, o el senderi, o totes dues coses, de mala manera, o bé portar-la a la residència, per a la seva pròpia comoditat i per la impossibilitat material de manipular-la. Espero que la segona opció s'imposi en consciència i m'alliberi en part de la culpabilitat.

Què passarà després no ho sé. De fet, no sé ni què passarà demà, a part de l'evolució més o menys predictible de la malaltia. El procés assistencial, amb tots els seus diversos actors i requisits, és com unes muntanyes russes. I un campi qui pugui també, no és (amb excepcions individuals) un sector dominat per l'altruisme, com sembla que hauria de ser. Què pot ser de mi, en un futur immediat o més llunyà segons com vagin les coses, tampoc no ho sé, però no espero res de bo. El cuidador principal que, sense reserves ni protecció de cap mena, es presta a lluitar al costat del seu malalt contra l'Alzheimer s'exposa a les forces més devastadores imaginables, com si s'endinsés sense protecció a la zona prohibida d'una central nuclear. És un compromís molt dur, sobretot quan es tracta de la parella, quan el malalt és més jove o té una edat semblant. En conec molts casos i sempre acaben igual de malament. Si el cuidador principal sobreviu el malalt sempre és a costa d'un dany permanent i molt sever de la seva salut física i mental. Són coses que només es poden fer per amor incondicional, perquè comporten un pacte suïcida i el cuidador o la cuidadora que el signa tard o d'hora el pagarà amb el seu propi benestar mental o amb la mort.

Són paraules dures que no s'apliquen, com ja he dit, a totes les situacions. Cuidar d'un pare, una mare, uns avis o compartir les cures amb altres familiars no ha de ser

per força el mateix. Però cal tenir en compte que l'Alzheimer (com qualsevol demència que es perllongui en el temps, suposo) no es contagia però irradia els seus efectes a les persones que hi estan més exposades. I em temo que els efectes d'aquesta radiació també són irreversibles.

Figura 1 : DAFO situació actual amb ajudes puntuals

Fortaleses	**Debilitats**
✓ Manteniment de la rutina i la tranquil·litat temporal i espacial de la malalta. ✓ Consciència recíproca de la presència de tots dos: malalta i cuidador principal. ✓ Vigilància contínua de la malalta. ✓ Exercici matí i tarda de la malalta. ✓ Dieta personalitzada de la malalta. ✓ Dormir acompanyada la malalta (amb el cuidador principal). ✓ Cost moderat.	✓ Sobrecàrrega física i emocional del cuidador principal. ✓ Absència de sociabilitat de la malalta (?)
Oportunitats	**Amenaces**
✓ Alentir la progressió de la malaltia.	✓ Col·lapse del cuidador principal. ✓ Inestabilitat laboral de la cuidadora auxiliar.

Figura 2 : DAFO intensificació important de cuidadors professionals

Fortaleses	**Debilitats**
Es manté: ✓ Manteniment de la rutina i la tranquil-litat temporal i espacial de la malalta. ✓ Consciència recíproca de la presència de tots dos: malalta i cuidador principal. ✓ Vigilància contínua de la malalta. ✓ Exercici matí i tarda de la malalta. ✓ Dieta personalitzada de la malalta. ✓ Dormir acompanyada la malalta (amb el cuidador principal). ✓ Guany notable d'hores lliures per al cuidador principal.	✓ Gran increment del cost del servei. Segons l'opció que es prengui, inassumible. ✓ Es manté la sobrecàrrega emocional del cuidador principal ✓ Es manté l'absència de sociabilitat de la malalta (?)
Oportunitats	**Amenaces**
✓ Alentir la progressió de la malaltia. ✓ La malalta es pot avesar millor a la diversitat de cuidadors (perspectiva residència).	✓ Remota: que la malalta no s'adapti a la diversitat de cuidadors. ✓ Que la malalta trobi a faltar una major presència del cuidador principal.

Figura 3 : DAFO ingrés en residència

<table>
<tr><th>Fortaleses</th><th>Debilitats</th></tr>
<tr><td>✓ Descàrrega quasi total de dedicació del cuidador principal.
✓ Visites del cuidador principal (ambivalent)</td><td>Pèrdua, o substitució molt arriscada de:
✓ La rutina i la tranquil·litat temporal i espacial de la malalta (substitució).
✓ La presència del cuidador principal per a la malalta (pèrdua quasi total).
✓ La vigilància contínua de la malalta (més dispersa).
✓ L'exercici matí i tarda de la malalta (més incert).
✓ La dieta personalitzada de la malalta (menys).
✓ Dormir acompanyada la malalta amb el cuidador principal (pèrdua).
✓ Increment del cost del servei (més o menys assumible amb possibles ajudes).</td></tr>
<tr><th>Oportunitats</th><th>Amenaces</th></tr>
<tr><td>✓ Possibilitat dubtosa que el cuidador principal pugui emprendre una nova vida.</td><td>✓ Culpabilització aguda del cuidador principal.
✓ Segurament es manté la sobrecàrrega emocional del cuidador principal.
✓ Irreversibilitat de la mesura. Consciència d'irreversibilitat del cuidador principal.</td></tr>
</table>

GÈNERE I FEMINISME

Antropología, feminismo y subversión. Reflexiones a partir del trabajo de Dolors Comas d'Argemir

Victoria Ana Goddard
Goldsmiths College. University of London

En los años ochenta del siglo xx, en Londres, un grupo de antropólogos y antropólogas con experiencia de trabajo de campo en el sur de Europa formaron grupos de trabajo para explorar perspectivas antropológicas que reconocieran las complejidades de las dinámicas sociales, económicas y políticas de la región.[1] Este enfoque respondía a las limitaciones que tenía afrontar la investigación antropológica acerca del sur de Europa. En parte, tales limitaciones respondían a la relativa marginalización de la antropología de Europa meridional —y Europa en general— en los centros más reconocidos de la antropología británica. Estos miraban con cierta suspicacia, o como mínimo con falta de entusiasmo, a aquellos académicos y estudiantes que expresaban interés por desarrollar líneas de investigación enfocadas en Europa en lugar de mantener tradiciones etnográficas reconocidas como las que surgieron entorno a zonas de África, Asia y aun América Latina (aunque con cierto recelo). Esta reticencia con respecto a líneas de investigación enfocadas en Europa se daba a pesar de que, en su momento, varios de estos centros habían contado con la presencia de docentes e investigadoras/es eminentes especializados/as en la antropología del Mediterráneo.[2] Más aún, dichos centros contaban con

1 El título de este capítulo toma como referencia el título del libro de Amaia Pérez-Orozco *La Subversión Feminista de la Economía* (2014).

2 Específicamente la London School of Economics. Allí habían trabajado como docentes Julian Pitt-Rivers, cuyo trabajo de campo en Andalucía fue publicado como *The People of the Sierra* (1954) y el portugués José Cutileiro. Este último se alejó de la antropología académica luego de la transición democrática en su país; llegó a representarlo como embajador en Mozambique y Sudáfrica, además de ocupar cargos en el Consejo de Europa y la Comisión por los Derechos Humanos de las Naciones Unidas para Bosnia-Herzegovina y Serbia. Entre los años 1969 y 2002, la London School of Economics también incluyó al antropólogo anglochipriota Peter Loizos.

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 139–156. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

ejemplos y antecedentes brillantes, como es el caso de Teresa San Román, quien, como recordaba con afecto y orgullo su supervisora, la profesora Phyllis Kaberry, había iniciado su carrera como antropóloga en el University College London con un proyecto de investigación etnográfica sobre poblaciones gitanas de Barcelona y Madrid.

El antropólogo catalán Josep Ramón Llobera fue el principal impulsor de las actividades entorno a los grupos de estudio que, con entusiasmo y curiosidad, y quizás también con la intención de contrarrestar la cuasi exclusividad del enfoque antropológico en algunas regiones de Asia y África, proponían actualizar modelos de análisis y explorar alternativas a las perspectivas funcionalistas y culturalistas que habían dominado la antropología del «Mediterráneo» entre los principales estudiosos de Estados Unidos y el Renio Unido. Finalmente, estos objetivos se concretizaron a través de una conferencia que tuvo lugar en Londres en Goldsmiths, al sur del Támesis, en junio de 1992. La conferencia proponía «debatir cuestiones de interés para la disciplina y, en particular, el estudio de aquellos procesos sociales, políticos y económicos» que se identificaban como factores significativos a la hora de analizar los procesos sociales y culturales del área. Una beca de la British Academy hizo posible la participación de un número de conferenciantes provenientes de diferentes países europeos, incluyendo España. Los oradores, alentados por un público de antropólogos y antropólogas, muchos de ellos especialistas en otras regiones etnográficas, propusieron diversos enfoques para cubrir un número de cuestiones urgentes, fuera el desarrollo teórico y metodológico de la disciplina o temas apremiantes para el presente y el futuro de la región. Para abordar estas cuestiones, plantearon modelos que incorporaban elementos de economía política y perspectivas feministas o bien exploraron, entre otros temas, las implicaciones del «proyecto europeo», las fronteras internas y externas de dicho proyecto, la violencia política, las identidades etnonacionales, las estructuras de parentesco en relación a las políticas de Estado o el rol de la lengua como factor de identidad y memoria.

Las ponencias y los debates abrieron espacios de investigación y teorización e ilustraron la variedad de temas y perspectivas que preocupaban a los estudiosos de la región. El éxito de la conferencia desembocó en la publicación de un volumen editado por Josep Llobera, Cris Shore y Victoria Goddard en 1994. El libro recogía varias de las contribuciones de los conferenciantes y proponía una lectura alternativa de la antropología de la región. Entre los capítulos que más directamente responden a los objetivos de la conferencia destaca el de Dolors Comas d'Argemir. Comas propone un análisis de las relaciones de género en España enfocado en el apoyo y los cuidados, lo cual implica tomar en cuenta el contexto histórico, político y económico en el momento de investigar dichas relaciones. La importancia del contexto histórico resulta fundamental porque va al grano de una *idée force* de la antropología del Mediterráneo que sintetiza sus limitaciones: el binomio honor-vergüenza.

Como consecuencia de la centralidad de propuestas en torno a valores supuestamente dominantes y determinantes —como el honor y la vergüenza—, la investigación etnográfica de muchos antropólogos de la época generó descripciones «densas» (Geertz, 1973) y debates acerca de las relaciones de género, conceptos de masculinidad y de feminidad e ideologías y estructuras familiares. Sin embargo, esta riqueza de datos se vio limitada en el momento de analizarla mediante el paradigma dominante, pues proponía un enfoque acotado que, con algunas excepciones, no tomaba en cuenta los factores históricos y estructurales ni reconocía los efectos de las dinámicas de cambio social y transformación. Además, y a pesar de la centralidad del trabajo etnográfico, faltaban detalles importantes como, por ejemplo, las estrategias de hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, frente a las oportunidades y los obstáculos que se les pudiera presentar a lo largo de la vida.[3] En este contexto, y en perfecta armonía con las inquietudes y prioridades del grupo editorial, la contribución de Dolors Comas[4] propuso un marco conceptual que incorporaba sean los factores estructurales, sea la capacidad de acción de los diferentes sujetos sociales.

1. Las relaciones de género y la subversión de la antropología (mediterránea)

La importancia del capítulo de Comas en el volumen de 1994 deriva principalmente de su marco teórico, que propone un análisis comparativo de los fenómenos sociales —en este caso, en el contexto europeo, aunque es potencialmente útil en análisis más amplios e inclusivos— en situaciones complejas y dinámicas. Mientras que los conceptos de honor y vergüenza implicaban un enfoque más o menos estrictamente limitado a los valores y las relaciones de género y parentesco, el marco desarrollado por Comas nos invita a considerar factores estructurales, como las políticas de estado y las condiciones socio-económicas, y a tomar en cuenta los cambios y las transformaciones que pudiesen surgir en relación a dichos factores. La importancia de este nuevo énfasis se amplifica en vista de que una de las limitaciones más significativas del paradigma de honor y vergüenza es la tendencia del modelo a definir y reproducir —de manera jerarquizada— diferencias culturales entre grupos y regiones de Europa, que, a su vez, tendían a reproducir estereotipos desfavorables respecto de las poblaciones rurales y las regiones del sur.

3 Cabe recordar que muchos trabajos criticaron el uso del modelo culturalista enfocado en el binomio honor-vergüenza al mismo tiempo que varios estudios etnográficos generaron valiosas descripciones en torno a estos temas. Véanse en particular los trabajos realizados en el contexto del Mediterráneo oriental enfocados en relaciones de género, por ejemplo, los de Ernestine Friedl, Jill Dubisch, Juliet Du Boulay, Renee Hirschon, Peter Loizos, Efthymios Papataxiarchis o Paul Sant Cassia.

4 Hemos respetado la familiaridad de algunos autores y autoras al referirse a Dolors Comas d'Argemir como Dolors Comas, Comas o Dolors.

Para contrarrestar las limitaciones de los modelos antropológicos, Comas propone un análisis comparativo enfocado en los cuidados. Obviando las limitaciones de los argumentos entorno al honor y la vergüenza, plantea un paradigma alternativo que privilegia las relaciones, los valores y las acciones que generalmente permanecen invisibles o, para mayor precisión, que son invisibilizados como efecto de potentes ideologías y procesos socioculturales. En contraste, su modelo requiere captar y trazar las diferentes redes sociales y las acciones (individuales y colectivas) que se conectan y a veces se superponen, revelando las limitaciones de dicotomías muy arraigadas en las ideologías del sentido común y también en el pensamiento teórico-analítico. Específicamente, el marco centrado en los cuidados expone las limitaciones de asumir como concretas y «reales» las dicotomías entre lo público y lo privado, la familia y el trabajo, y la producción y la reproducción. Al considerarlas como oposiciones que articulan las ideologías dominantes respecto al género, la familia, la sexualidad y la política, quedan también expuestas las limitaciones e implicaciones analíticas y empíricas de centrar la investigación o concebir las políticas sociales en base a estas dicotomías.

Al mismo tiempo, asumir como foco los factores relacionales y estructurales no implica que las ideologías y los valores que animan y dan contenido a dichas relaciones y estructuras deban quedar afuera del análisis (Williams, 1977; Narotzky y Smith, 2006). Simplemente, cabe considerar tales valores e ideologías dentro de marcos y contextos complejos, tomando en cuenta factores históricos, sociales, económicos y políticos. Sobre todo, como punto de partida de la etnografía de los cuidados y de las relaciones sociales en general se toma en consideración que los sujetos sociales representan e incorporan diferentes configuraciones de dichos factores y presentan particularidades que tienen implicancias específicas y efectos concretos. Es decir, el reconocimiento de las particularidades que afectan a los sujetos sociales, y a los procesos sociales en general, supone abordar el análisis desde una perspectiva interseccional (Lorde, 1984; Crenshaw, 1991) en la que las identidades de género, sexualidad, capacidad, edad, clase, etnia o nación generan diferentes posicionamientos en relación a las estructuras, los procesos y las mismas relaciones sociales (Comas d'Argemir, 1994).

El cuestionamiento de marcos teóricos y etnográficos basados en el honor y la vergüenza no implica dejar de lado a aquellos elementos ideológicos, incluyendo el honor y la vergüenza, que tengan eco y relevancia en los contextos sociales estudiados. Se trataría de reconocerlos como tales, incorporándolos como contenido etnográfico sujeto a un análisis riguroso y en relación con otras ideas, comportamientos e instituciones. De esa manera se evitaría caer en un reduccionismo y en esencialismos que permitieron caracterizar a vastas y diversas regiones a través de comportamientos y valores específicos. Tal es el caso del binomio honor y vergüenza y de otras síntesis culturales propuestas por las ciencias sociales como el «familismo amoral» en Italia del

sur, que a su vez fue ampliamente debatido entre los y las antropólogas de la región, especialmente entre especialistas «nativos» (Banfield, 1967, pero véase Pizzorno 1967; Gribaudi, 1993; Chiesi, 2007). En un estudio influenciado por la psicología y la teoría de modernización llevado a cabo en una aldea de Lucania, en el sur de Italia, Banfield (1967) identificó comportamientos que conducían a la ausencia de instituciones de la sociedad civil y de cooperación a nivel de comunidad. Banfield atribuye estos comportamientos y actitudes al familismo, un enfoque en el bienestar de la familia en detrimento de las relaciones comunitarias o de solidaridad más allá del núcleo familiar. Según Banfield, esta predisposición cultural reforzaba y reproducía las condiciones de pobreza y marginalidad que caracterizaban la región. A pesar de que su interpretación fue sometida a críticas contundentes (Gribaudi, 1993), en las décadas posteriores a la publicación de su obra surgieron varias reformulaciones del concepto para explicar las causas de las desigualdades regionales y los problemas de desarrollo desigual (en el caso de Italia, el «problema meridional» o incluso el «problema italiano») como efecto de valores culturales.[5] En vista de la tenacidad de algunos modelos culturalistas como marco de interpretación de desequilibrios y desigualdades históricas y estructurales, las propuestas analíticas del trabajo de Comas cobran aún mayor importancia. No solo ofrece un marco comparativo que nos permite reconocer pautas y valores compartidos más allá de las fronteras imaginadas, sean las del Mediterráneo, del Medio Oriente o de América Latina, y no solo nos hace notar las complejidades que subyacen a los procesos sociales, económicos y políticos, sino que, al rechazar el estatus de conceptos y valores como fieles reflejos del *statu quo*, permite plantear la cuestión de cómo y por qué algunas ideas surgen obstinadamente, sea como caracterizaciones en el marco del sentido común, sea como conceptos descriptivos o incluso analíticos en contextos académicos —y ello pese al trabajo crítico realizado para relativizarlas o de-construirlas.

Las propuestas alternativas al paradigma culturalista que dominó gran parte de la antropología del Mediterráneo —como la que delinea Comas en su capítulo— implican nuevas lecturas y perspectivas sensibles a los procesos estructurales además de las formas de acción, de resistencia o subversión de las instituciones y de las ideologías

5 En la antropología de Estados Unidos, en particular, se formularon varios conceptos clave que tenían como objetivo esclarecer las dinámicas sociales, pero cuyo efecto fue, a menudo, consolidar estereotipos negativos de los lugares y grupos sociales en cuestión. Varios ejemplos están íntimamente relaciones con la teoría de la modernización y proliferan a partir de los años cincuenta, cuando este modelo de desarrollo estaba en auge. Por ejemplo, según el antropólogo Foster, la «imagen del bien limitado» expresaba valores y comportamientos de las comunidades mayas del Yucatán que obstaculizaban la modernización; el «síndrome del encogido» supuestamente describía el comportamiento de hombres, campesinos e indígenas, en el contexto de la dominación mestiza en América Latina (ambos concepetos fueron criticados en su momento; ver, por ejemplo, Huizer, 1970) o la más conocida «cultura de la pobreza» propuesta por Oscar Lewis que describió en diferentes contextos: México, Cuba y Estados Unidos. En relación al familismo, Michelle Barrett (2015) lo interpreta no como una desviación o incluso patología de algunas culturas locales (y anómalas o arcaicas), sino como un elemento ideológico funcional a la reproducción del capital.

dominantes. Aquí, el aporte antropológico coincide con la teorización feminista acerca de la reproducción social e ideológica del capitalismo, recogiendo la centralidad de las relaciones de género y de las características sociales y de parentesco (Pateman, 1988; Federici, 2004; Barrett y MacIntosh, 2015; Edholm *et alii*, 1977; Bear *et alii*, 2015). Al mismo tiempo, partiendo desde las relaciones del cuidado se incluyen las formas y fórmulas de la gubernamentalidad y, en particular, de las diferentes configuraciones del Estado y su relación con la sociedad a través de las políticas sociales. Por lo tanto, la contribución de Comas en el volumen de 1994, más allá del avance teórico que propone pero en íntima relación con él, permite discernir o articular posibles vías de acción en cuanto a la política, sea esta una política contestataria o el desarrollo de intervenciones sociales y gubernamentales justas.

2. El enfoque en los cuidados y la subversión de la economía

La economista Amaia Pérez Orozco (2014) encara las desigualdades del sistema capitalista y las limitaciones de los modelos hegemónicos desde lo que llama la «subversión feminista de la economía», apuntando a la contribución (subversiva) del trabajo llevado a cabo por las economistas feministas. Efectivamente, la economía feminista se posiciona como una perspectiva crítica de la trayectoria de profesionalización de las ciencias económicas y cuestiona los elementos conceptuales en las que se basa la disciplina. Un importante espacio de debate y trabajo alternativo a los modelos hegemónicos en las Ciencias Económicas se consolidó con la fundación de la Asociación Internacional de Economistas Feministas en 1990 y, luego, con la creación de la revista *Feminist Economics* en 1995, fechas que coinciden con el auge de las ideologías y las reformas neoliberales. Los espacios de disenso fomentados por la economía feminista son particularmente importantes dado el peso de los economistas como expertos y su rol en la formulación de políticas nacionales y globales. Los modelos «expertos», arraigados en suposiciones etnocéntricas y patriarcales, se traducen en intervenciones con impacto global, como las políticas de ajuste estructural del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional.

En efecto, el feminismo constituye una plataforma especialmente útil para encarar las limitaciones de los modelos económicos hegemónicos, una tarea urgente en vista de las profundas desigualdades generadas por el capitalismo y de que dichos modelos, lejos de encarar las desigualdades, tienden a reproducirlas o incluso agravarlas. Un concepto fundamental para el marco teórico de las ciencias económicas dominantes en el que enfocan su atención las críticas feministas es el concepto de *homo œconomicus* (Ferber y Nelson, 1993; 2003). Se trata de un individuo implícitamente masculino cuyas acciones y decisiones buscan maximizar los beneficios que puedan aportar sus

interacciones con otros individuos, similarmente predispuestos a asegurar su propio beneficio. En el momento de criticar este concepto de actor universal, la economía feminista coincide con la antropología económica, en la cual el encuentro etnográfico con diferentes formas organizativas y otras relaciones económicas dio lugar a una interpretación de la economía radicada en la sociabilidad. Desde Malinowski y Sahlins en adelante, la antropología ha cuestionado el estatus del *homo œconomicus* como actor universal a través de la etnografía y de las teorías derivadas de ella, destacándose la antropología económica sustantivista y las teorías del historiador y antropólogo Karl Polanyi.[6]

Comas (2014) sugiere que el marco que propone sobre la base de los cuidados tiene importantes implicaciones para la antropología económica y otras disciplinas, permitiendo el desarrollo de marcos de análisis de los procesos económicos que no recurren a reduccionismos y economicismos. Efectivamente, como demuestran las diferentes publicaciones de Comas, el enfoque en los cuidados aporta nuevas interpretaciones y nuevas dimensiones e instrumentos analíticos en el campo de la antropología económica, desde una revisión de las dinámicas de la reciprocidad hasta la formulación de definiciones del trabajo más inclusivas y respetuosas de las complejidades de las relaciones socioeconómicas del capitalismo contemporáneo, y aborda los bordes borrosos entre la familia, el Estado y la economía. Entre todas estas contribuciones, y pensando en las limitaciones e implicancias del concepto de *homo œconomicus*, me concentraría en tres puntos que surgen de la investigación etnográfica llevada a cabo por Comas y su equipo de trabajo (Comas d'Argemir, 2015, 2017; Comas d'Argemir y Soronellas, 2018).

En primer lugar, estos trabajos recalcan la complejidad de los sujetos con relación a identidades de género, sexuales y de clase, etnia y nación, es decir, que toman en cuenta a las diferencias e identidades interseccionales que asumen importancia en las relaciones de cuidado pero que además son determinantes en otras esferas sociales y económicas. Esta observación, fuertemente apoyada en la etnografía, tiene gran relevancia empírica y teórica y se contrapone a la conceptualización de la economía como producto de una racionalidad única y universal, puesta en marcha por seres humanos cuyas características y motivaciones se reducen a las del «hombre económico», calculador y autosuficiente.

En segundo lugar, en el momento de analizar los cuidados y las ayudas es importante reconocer que estos se llevan a cabo en contextos diferentes y a través de

6 La definición del cuidado como «un conjunto de necesidades que hay que satisfacer» (Comas d'Argemir, 2014: 1) coincide con la definición de la economía aportada por Karl Polanyi y adoptada por los sustantivistas, a saber, la provisión de aquellos elementos y servicios necesarios para la subsistencia, relacionada con «la dependencia del hombre (sic), para su subsistencia, de la naturaleza y de sus semejantes. Se refiere al intercambio con el medio ambiente natural y social, en la medida en que este intercambio tiene como resultado proporcionarle medios para su necesaria satisfacción material» (Polanyi, 1976: 155; citado en Huerta, 2016).

diferentes relaciones sociales (Comas d'Argemir, 2014). De aquí se desprende que las formas que asumen las prácticas y las ideas acerca de los cuidados serán diferentes y reflejerán las relaciones y los espacios en los que se desenvuelven.

En tercer lugar, el énfasis en las características sociales de los cuidados realza las limitaciones del concepto del individuo competitivo que actúa en aislamiento y, de hecho, en competencia con otros individuos. Cuando se trata de los cuidados, hemos de tener presente que la necesidad de dar o recibir cuidados a través del ciclo de vida son compartidas por toda la humanidad (Comas d'Argemir, 2014). Aquí cobra importancia el concepto de dependencia, cuya trayectoria, como sugieren Fraser y Gordon (1994), está íntimamente vinculada a las diferentes etapas del capitalismo y que, en particular en la fase posindustrial del capitalismo, nutre la hostilidad del modelo neoliberal respecto al apoyo y el cuidado suministrados a través del Estado de bienestar. Al reconocer que la dependencia es una característica humana y una condición universal (si bien, como subraya Comas, sus formas y contenidos reflejan diferentes pautas sociales y culturales), se ponen en evidencia los efectos sociales de las transformaciones que ha sufrido el concepto de dependencia a través de su trayectoria genealógica (Fraser y Gordon, 1994). A su vez, esto permite socavar las bases de la estigmatización de la vulnerabilidad y de aquellas personas y de aquellos espacios y grupos sociales vulnerables que dependen de múltiples otros, incluyendo las instituciones del Estado.

La estigmatización de los sujetos definidos como vulnerables y dependientes no solo justifica su marginación y perpetúa su exclusión, sino que además sustenta los modelos hegemónicos por los cuales el ideal del hombre (y a veces la mujer) autosuficiente y económicamente exitoso legitima la persistencia de profundas diferencias sociales. Debido a que además de generar vulnerabilidades y perpetuar exclusiones la carga simbólica impuesta a la dependencia y a los que dependen sirve para legitimar las estructuras de desigualdad económica y las diferencias de poder, es importante que la deconstrucción de la dependencia vaya de la mano con la desmitificación del «hombre económico». El concepto de reproducción social propuesto por Comas pone en evidencia las conexiones entre estos elementos y entre las diferentes escalas en que se manifiestan. La urgencia del proyecto conceptual y político que surge a raíz de esta perspectiva resulta evidente ante la profundización de la desigualdad global y las crisis que la misma detona —desde la crisis de refugiados enfrentando la hostilidad de fronteras internas y externas hasta la crisis ambiental que pone en jaque a la capacidad de subsistencia de vastas poblaciones— en el presente y en un futuro cada vez más cercano y amenazador.

3. Naturaleza, cultura y reproducción social

Como demuestran Pérez Orozco y otras economistas feministas, los modelos que dominan las ciencias económicas contemporáneas tienden a ocultar mecanismos de explotación y sometimiento cuando naturalizan ciertos comportamientos y roles sociales (Pérez Orozco, 2014). A su vez, las invisibilidades generadas por la naturalización afectan a la valoración de diferentes sujetos económicos, de su fuerza de trabajo e incluso del producto de su trabajo. Elson y Pearson (1981) muestran cómo, en un momento de fuerte expansión de la globalización de la producción, se produjo la feminización de la producción de sectores como el textil o la industria electrónica en el sudeste asiático. Dicha feminización se apoyó en la presencia de una población de mujeres jóvenes con ciertas aptitudes y capacidades, pero escasa o nula experiencia de trabajo urbano o industrial. Al mismo tiempo, la oferta de mano de obra barata y de trabajadoras hábiles y dóciles se fortalecía a través de ideologías de raza y género que naturalizaban las aptitudes y habilidades aprendidas en el contexto patriarcal de sus hogares rurales y que en el contexto industrial se traducían en una gran capacidad y disciplina de trabajo. Estas capacidades, tan útiles para la acumulación del capital, lograron atraer inversores con la promesa de ganancias logradas a través de a la oferta de mano de obra diestra pero «no calificada», y por tanto barata, y de trabajadoras «naturalmente» predispuestas a la disciplina y la obediencia.

Como demuestran las aproximaciones estadísticas y los trabajos etnográficos sobre el trabajo en el sector de los cuidados —informal y formal, pagado y no pagado— existen claros paralelos con el ejemplo citado por Elson y Pearson. Aquí también se trata de un sector feminizado y naturalizado en el que predominan las mujeres y el trabajo no asalariado o con sueldos bajos y condiciones de trabajo inciertas y desfavorables. Aquí también las habilidades y disposiciones que hacen a una «buena trabajadora»/«cuidadora» son las que se identifican con el aprendizaje cotidiano, con las cualidades que definen a una «buena mujer», y que se le atribuyen y fomentan desde la niñez. Y, como tal, es un sector pobremente profesionalizado, basado en cualidades y habilidades poco o mal remuneradas por el hecho de ser «naturales» y «de mujeres». Más aún, una proporción importante de las actividades y trabajos relacionados con el cuidado se llevan a cabo en la familia, quizás la institución más profundamente y exhaustivamente naturalizada (Harris, 1981). Estas asociaciones simbólicas entre los cuidados y las mujeres, entre cualidades consideradas femeninas y la familia, definen a la totalidad del sector. Por ende, los hombres cuidadores que, por actividad familiar o trabajo ocupan un espacio considerado «de mujeres», también sufren formas de discriminación, ya sea en el nivel de sus salarios en relación con su estatus social respecto a otros sectores (Comas d'Argemir y Soronellas, 2018).

Estos ejemplos demuestran cómo las ideologías determinan espacios, procesos y personas. Pero además urge subrayar cómo las ideologías, lejos de poder ser entendidas como abstracciones, se arraigan en la cotidianidad y en la materialidad de cuerpos formados, clasificados, definidos y valorados diferentemente. «El cuerpo» es un elemento fundamental e inevitable en el momento de considerar a los trabajos denominados «íntimos» (Boris y Parreñas, 2010). Se trata de cuerpos definidos y diferenciados que cargan con diferentes experiencias, afectos y potencialidades, no solamente a lo largo del ciclo de vida como experiencia personal o familiar sino como eje fundamental de las relaciones de cuidado, de las interdependencias y de la vulnerabilidad compartida o rescatada. De aquí se deriva la importancia de continuar y fortalecer la trayectoria de la antropología en la tarea de desenmascarar las ficciones esencialistas sobre las que se basan las jerarquías y las desigualdades sociales, empezando, como proponen Edholm, Harris y Young, por el concepto de mujer.[7] Rescatando la centralidad de los cuerpos y de la corporeidad, y retomando el análisis de Elson y Pearson sobre el rol de la esfera doméstica en la producción y reproducción de los cuerpos dóciles y hábiles de las jóvenes trabajadoras en el sector de la electrónica, corresponde también examinar cómo y por qué lo aprendido en la esfera doméstica y en la familia permanece oculto y desvalorado.

La familia ocupa una posición privilegiada en las exploraciones etnográficas y teóricas de la antropología y el feminismo (Spiro, 1954; Segalen, 1986; Barrett y MacIntosh, 2015). La tradición crítica en torno al concepto de familia es importante: al igual que de *homo œconomicus*, ha sido utilizado como recurso ideológico al naturalizar relaciones sociales históricamente específicas, frecuentemente en relación a propuestas clasistas y coloniales y reclamos heteronormativos. Específicamente, en el contexto de los cuidados, la familia juega un rol fundamental. Como apuntan varios estudios, la idealización de la familia como espacio natural de los afectos y los cuidados debilita la visibilidad y el reconocimiento del esfuerzo de cuidadores y cuidadoras familiares. Al mismo tiempo, perjudica a las personas que trabajan en el sector a sueldo

---

7 En diferentes ocasiones a lo largo de este artículo se ha enfatizado la importancia de la interseccionalidad al considerar a los sujetos sociales, retomando la observación de Comas en su trabajo de 1994. En relación con la centralidad de los cuerpos en los trabajos íntimos como los del cuidado, es imprescindible recalcar las implicaciones de las diferentes experiencias y capacidades de diferentes sujetos en su corporeidad. En este sentido es muy importante el trabajo realizado a partir de las perspectivas de capacidad y discapacidad. Por ejemplo, Garland-Thomson propone: «Una perspectiva feminista sobre la discapacidad (*disability*) fomenta el entendimiento complejo de la historia cultural del cuerpo; al considerar el sistema de capacidad/discapacidad, la teoría feminista de discapacidad supera los temas explícitamente relacionados a la discapacidad, como la enfermedad, la salud, la belleza, la genética, la eugenesia, el envejecimiento, las tecnologías reproductivas, las prótesis y las cuestiones relativas al acceso (diferenciado). La teoría feminista de discapacidad se ocupa de temas amplios dentro del feminismo como por ejemplo la unidad de la categoría «mujer», el estatus del cuerpo vivido, la política de las apariencias, la medicalización del cuerpo, el privilegio de la normalidad, el multiculturalismo, la sexualidad, la construcción social de la identidad y el proyecto de integración» (Garland-Thomson, 2003: 4) (la traducción es de la autora).

o pagamento, ya que sus servicios pueden ser vistos como anomalías: inferiores por no ser naturales y por tanto carentes de afectividad. Además, la desmitificación de la familia es importante porque permite cuestionar la calidad y el «costo» del cuidado, sobre la base de las obligaciones que derivan de la reciprocidad, desde el punto de vista de las personas que lo reciben (Thelen, 2015).

Si bien la antropología y el feminismo cuestionan la normalización de la familia, surge un desafío acerca de cómo deconstruir instituciones sociales como la familia, o las nociones de la esfera pública y la privada o los conceptos de hombre y mujer, al mismo tiempo que se proyectan políticas emancipatorias que, inevitablemente, las involucran o, de hecho, se centran en ellas. ¿Cómo, por ejemplo, rescatar de la invisibilidad los cuidados —pagados y no pagados— que se llevan a cabo en la familia al mismo tiempo que se pone en cuestión la familia como sitio privilegiado, natural y esencialmente afectivo? Una respuesta a estas preguntas podría derivar de la propuesta de Comas de que la crisis de los cuidados debe entenderse como un aspecto de la crisis de la reproducción social (2014). Esta perspectiva integra una serie de cuestiones y niveles de análisis. Lo más importante, quizás, es que evita las limitaciones de explicar a los fenómenos sociales y culturales como entidades circunscritas. Al contrario, el análisis implica trazar las relaciones, las conexiones y las contradicciones de dichos fenómenos en el contexto de la reproducción del sistema capitalista. Por ejemplo, mientras urge reconocer el trabajo invisible de diferentes generaciones de familiares[8] se descubren también las conexiones entre la familia y el sistema global capitalista, ya que se intenta resolver la crisis de los cuidados en un sector social o regional a través del movimiento de trabajadoras (en su mayoría son mujeres). A su vez, el traslado de estas mujeres como trabajadoras en el sector de los cuidados impacta las dinámicas de reproducción de sus familias y de sus países o regiones de origen.

La reproducción social como marco para analizar los cuidados permite entrever cómo y hasta qué punto encajan las diferentes escalas y las encuadra en las formaciones ideológicas por las cuales se constituyen y se sostienen a través de espacios, sujetos, formas de trabajo y de vida valoradas de acuerdo a jerarquías implícitas y explícitas. Por lo tanto, e inevitablemente, en el centro de la teorización de los cuidados y de la reproducción social se encuentran las relaciones de coexistencia, sea en el contexto de familia en sentido amplio (Weston, 1997), sea en formas organizativas diferentes, y las relaciones e identidades de género en sus múltiples intersecciones con otros posicionamientos sobre la base de, por ejemplo, capacidad, clase, edad, sexualidad, raza y región.

8 En el Reino Unido se calcula que unos 800 000 niños, niñas y adolescentes de entre 5 y 17 años asumen responsabilidades de cuidado de miembros de su familia (Goddard y Pine, 2022: 183).

En resumen, en el marco de la reproducción social confluyen las aportaciones del feminismo, de la teoría crítica del género, de la deconstrucción de concepciones hegemónicas de la naturaleza y la cultura, la familia y el parentesco, con la antropología económica que desde el sustantivismo en adelante se pregunta por los mecanismos de explotación y subyugación inherentes al capitalismo. Estas trayectorias aportan las bases por las cuales entrevemos mundos diferentes, igualitarios e, incluso, que se reproducen en armonía con el entorno. Pero es el impulso del proyecto (subversivo) feminista de transformación social, y de imaginar y crear —«con la pluma y la palabra»— una sociedad igualitaria, inclusiva y sustentable (Bear *et alii*, 2015).

4. La subversión necesaria

El trabajo de Comas ilustra el potencial analítico que también promueve Thelen (2015) cuando dice que los cuidados representan un concepto clave y un punto de partida para desarrollar una teoría antropológica renovada y capaz de encarar las complejidades de la sociedad contemporánea. Ambas autoras enfatizan la importancia de utilizar un campo analítico y etnográfico amplio, que abarque las relaciones y las prácticas del cuidado en todas las esferas en las que se manifiestan. De esta manera, la familia deja de ser el foco singular y privilegiado de los cuidados y, al contrario, sus relaciones y procesos se analizan en relación dinámica con otras estructuras económicas y políticas.

Esta visión ambiciosa de una antropología basada en los cuidados se hace eco de las propuestas de Edholm, Harris y Young, quienes, en la década de 1970, detallaron un marco basado en la reproducción social (Edholm *et alii*, 1977). Al integrar las implicaciones de las relaciones de género y sexualidad, las formas de parentesco y las estructuras económicas y políticas, la perspectiva de la reproducción social provee las herramientas necesarias para cuestionar y des-estabilizar conceptos fundamentales que sostienen los modelos hegemónicos y las políticas que se desprenden de ellos. Estas incluyen políticas que han determinado las condiciones de vida de vastos sectores sociales, como ha sucedido con las políticas de ajuste y austeridad, la estigmatización de las intervenciones del Estado de bienestar y la exclusión de sujetos cuya reproducción (social y biológica) depende de dichas políticas. La perspectiva de los cuidados y su corolario, la deconstrucción de la dependencia como fuente de estigmatización y exclusión, alimentan un proyecto antijerárquico y democratizador. Al enfrentar y cuestionar las suposiciones e ideologías que legitiman la desigualdad y la discriminación —en términos de clase, región, género, sexualidad, raza y capacidad física— esta perspectiva socava los fundamentos de las ideologías que nos atrapan y someten.

El trabajo etnográfico y conceptual sobre estos temas es urgente, en vista de que atravesamos momentos en que la capacidad de convocatoria de sectores de la derecha aumenta a nivel global. En particular, la urgencia interpela a feministas y a antropólogas y antropólogos, ya que las corrientes ideológicas conservadoras proponen un modelo de reproducción social radicalmente opuesto al que ha desarrollado el feminismo y alianzas políticas y teóricas que promueven proyectos anticoloniales, antijerárquicos y antiextractivistas (Herrero, 2017; Segato, 2018). De hecho, las propuestas de la derecha se articulan entorno a la subyugación de cuerpos que resisten las normas establecidas y, por ende, promueven la negación de los derechos de género, de mujeres, de miembros del colectivo LGBTI, de refugiados y migrantes y de múltiples expresiones de vulnerabilidad que producen las estructuras sociales, económicas y políticas —desde la expropiación hasta el calentamiento global y las guerras y agresiones de turno.

En el contexto de la «guerra contra el género» (*pace* Segato; *cf.* Comas d'Argemir, 2019) y del despliegue de discursos esencialistas que intentan reducir a las personas y a las relaciones sociales a fenómenos demarcados por sus características supuestamente «naturales», cabe recalcar la importancia que tiene la investigación minuciosa como la que llevan a cabo Comas y sus colegas para cuestionar, e incluso contrarrestar, los discursos ideológicos. Es urgente además sumarse al trabajo colectivo para desarrollar un proyecto antropológico basado en marcos conceptuales rigurosos que hagan frente a las lógicas propuestas por las fuerzas conservadoras y de ultraderecha. Los cuidados, en el marco teórico más amplio de la reproducción social, ofrecen un paradigma potente para contrarrestar el «sentido común» tal y como lo proponen las fuerzas que plantan su bandera de batalla en el campo del género y la sexualidad y, al mismo tiempo, intentan rescatar a la figura cuasi mítica del individuo autosuficiente.[9]

La tarea de desmitificación es prioritaria porque los reclamos se basan en un «orden natural». De hecho, la naturalización representa un eslabón fundamental en las ideologías y políticas que reclaman la «libertad» (del sujeto individual: el *homo politicus* como contrapartida de *homo œconomicus*[10]) a la vez que limitan o suprimen la libertad de decisión sobre el propio cuerpo, sobre el propio deseo, y sobre el lugar en el mundo que ocupan múltiples «otros» y «otras» estigmatizados y reducidos económica, política e ideológicamente. Justamente, como comenta Comas (2019), los sectores conservadores y ultraconservadores articulan una reacción de rechazo ante los espacios

9 Es notable que líderes populistas de derecha que reclaman su capacidad individual como hombres de éxito, como Donald Trump en Estados Unidos o Jair Bolsonaro en Brasil, se encuentren entre los principales opositores a lo que denominan «teoría del género».

10 En este sentido, el *homo politicus* propuesto en relación al *homo œconomicus* difiere radicalmente del *homo politicus* inspirado en Aristóteles, basado en intenciones colectivas y comunitarias. A la luz de los análisis ofrecidos por Comas y otras colegas, dicha interpretación colectiva y solidaria debería articularse en situación de diálogo con las críticas feministas del *homo œeconomicus*, empezando por la masculinidad e incluso la heteronormatividad implícita en el concepto.

políticos ganados por el feminismo interseccional, mayoritariamente liderada por las generaciones más jóvenes. La reacción de rechazo por parte de las fuerzas de derecha se debe en parte a las características de los interlocutores, pero, en particular, al hecho de que el movimiento afecta a la estabilidad de ideologías basadas en conceptos acotados y esencializados de hombre, mujer, familia y sexualidad, de la heteronormatividad y de la familia conyugal. Si bien el objetivo más urgente es contrarrestar las tendencias conservadoras lideradas por fuerzas de derecha, el trabajo de desnaturalización y desmitificación abarca también la normalización de conceptos simplificados de familia, de los cuidados, la economía y los sujetos sociales que circulan dentro de sistemas de sentido común e inclusive entre sectores supuestamente más progresistas.[11]

De aquí se desprende la importancia de que el proyecto desmitificador incluya a la familia, e incluso a los conceptos de hombre y mujer, como ejes de las ideologías del «orden natural» (Edholm *et alii*, 1977; Pateman, 1988; Federici, 2004; Segato, 2018), y al concepto de cuerpo y cuerpo hábil (Lorde, 1980; Garland-Thomson, 2020; Thelen, 2015). Al mismo tiempo, este ejercicio deconstructivo conduce a una reflexión acerca del concepto de hegemonía, específicamente, de la capacidad de discursos hegemónicos de persuadir e interpelar a amplios sectores de la sociedad, articulando redes de significado (Geertz, 1973) que dan sentido al sentido común. Como respuesta provisional, podríamos retomar la tarea de cuestionar la capacidad simbólica de «lo natural» para construir universos simbólicos persuasivos y realzar valores y méritos como el sacrificio (por amor, por la familia, por la patria), el deber y la obligación moral y —¿por qué no?— también los valores del honor y la vergüenza.

5. Conclusión

Comas enfatiza que el análisis de los cuidados permite superar dicotomías que ocultan y reproducen desigualdades y ofrece los instrumentos necesarios para analizar las estructuras de la desigualdad. Otros autores también proponen que el cuidado representa un punto de partida para un proyecto analítico (Thelen, 2015) y político alternativo que concibe un futuro igualitario y sostenible (Chatzidakis *et alii*, 2020). De hecho, un enfoque crítico en las relaciones sociales de producción y reproducción entorno a los cuidados y el re-dimensionar las ideas colectivas acerca del deber, el trabajo, la depen-

11 El periodista británico John Harris apunta a la vulnerabilidad de sectores de la población del Reino Unido que se perpetúa no solamente a través de las políticas del gobierno conservador, sino también en la retórica del partido laborista cuando enfoca sus críticas y propuestas en las condiciones de vida de las «familias trabajadoras» (*hard working families*). Este enfoque tiende a confirmar el privilegio simbólico del trabajo pagado, excluyendo a los trabajos invisibilizados y estigmatizando a aquellas personas que por una variedad de razones no se reproducen a través del trabajo pagado (Fraser y Gordon, 1994). Además, aunque en el discurso no se especifica a la familia nuclear, la referencia a las familias trabajadoras tiende a dejar afuera del horizonte político a las personas cuya vida no está conformada en un contexto familiar (Harris, 2022).

dencia, y también los cuidados, genera posibilidades teóricas y políticas. Por ejemplo, permite entrever, partiendo de la materialidad social además del mundo de las ideas, formas de organización social que se acercan cada vez más a las pautas y los valores de la mutualidad y la reciprocidad generalizada (Comas 2014, 2017). De aquí que el análisis de los cuidados como factor íntegro de la reproducción social serviría como punto de referencia para repensar el contrato social, y reformular las pertenencias y las ciudadanías como proyectos realmente democráticos. En particular, en lo que concierne a los momentos cruciales del ciclo vital, momentos en los que las vulnerabilidades y las dependencias se ponen de manifiesto de manera explícita e impostergable, el principio ético y político de la antropología feminista de los cuidados de reconocer la experiencia común - si bien desigual - de estos momentos de necesidad, constituye un primer paso para re-pensar un proyecto de futuro ambiciosamente inclusivo, solidario y sostenible. El modelo propuesto por Comas en los años 90 mantiene su relevancia, e incluso adquiere mayor urgencia en la década de los 20, en momentos en que se pone en evidencia la crisis de reproducción del capitalismo —y la consiguiente profundización de desigualdades económicas y políticas, además de la aceleración de la crisis ambiental.

El enfoque en los cuidados rigurosamente desarrollado por Comas nos demuestra que las sociedades contemporáneas se reproducen a través de una amplia gama de relaciones de trabajo, cuidado, dependencia e interdependencia entre diversas personas, y a través de diversas formas y relaciones sociales. Desmitifica la ficción de la autonomía individual y, al reconocer la vulnerabilidad como cualidad universal de los seres humanos, también nos coloca en un punto de acción y reflexión radicalmente opuesto al que ha predominado en la lógica histórica de la acumulación capitalista, sugiriendo nuevos valores y sensibilidades con respecto a otros sujetos, humanos y no-humanos, y diferentes subjetividades. Al desnaturalizar las instituciones logramos reducir su funcionalidad para con aquellas ideologías que nutren la lógica de acumulación basada en las ganancias acumuladas por el individuo autónomo. Al mismo tiempo, se desprenden nuevas posibilidades y nuevos horizontes, basadas en el cuidado y la interdependencia como punto de partida para forjar relaciones entre sujetos sociales y entre las sociedades humanas y la naturaleza como entidad diversa y dinámica en la que se apoya la vida y la posibilidad misma de un futuro (Herrero, 2017; Federici, 2004).

6. Bibliografía

Banfield, E. C. (1967). *The Moral Basis of a Backward Society*. Free Press.

Barrett, M. y MacIntosh, M. (2015). *The Anti-Social Family*. Verso Books.

Bear, L.; Ho, K.; Tsing, Lowenthaupt; Tsing, A. y Yanagisako, S. (2015). «Gens: A feminist Manifesto for the study of capitalism. Theorizing the Contemporary.» *Fieldsights,* March 30, *Cultural Anthropology* https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism

Boris, E., y Salazar Parreñas, R. (Eds.) (2010). *Intimate labors: Cultures, technologies, and the politics of care.* Stanford University Press.

Chatzidakis, A.; Hakim, J.; Littler, J.; Rottenberg C., y Segal L. (2020). *The Care Manifesto The Politics of Interdependence*. Verso.

Chiesi, A. (2007). «Familismo amorale a capitale sociale». *Quaderni di Sociologia,* (44), 195-199.

Comas d'Argemir, D. (1994). «Gender relations and social change in Europe. On support and care». En: Goddard, V.; Shore, C. y Llobera, J. R. (Eds.). *The Anthropology of Europe. Identities and boundaries in conflict* (pp. 209-225). Berg.

Comas d'Argemir, D. (2014). «La crisis de los cuidados como crisis de la reproducción social. Las políticas públicas y más allá». *Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español* (1-16). Universitat Rovira i Virgili.

Comas d'Argemir, D. (2015). «Los cuidados de larga duración y el cuarto pilar del sistema de Bienestar». *Revista de Antropología Social,* (24), 375-404.

Comas d'Argemir, D. (2017). «El don y la reciprocidad tienen género: las bases orales de los cuidados». *Quaderns de l'Institut Catalá d'Antropologia, 22*(2), 17-32.

Comas d'Argemir, D. (2019). «L'antifeminisme de l'extrema dreta i la ideología de gènere», *Nous Horitzons,* 48-53.

Comas d'Argemir, D. y Soronellas, M. (2018). «Men as carers in long-term caring: Doing gender and doing kinship». *Journal of Family Issues, 40*(3), 315-339.

Crenshaw, K. (1991). «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review, 43*(6), 1241-1299.

Edholm, F.; Harris, O. y Young, K. (1977). «Conceptualizing Women». *Critique of Anthropology,* (3), 101-130.

Elson, D. y Pearson, R. (1981). «Nimble Fingers make Cheap Workers: An analysis of Women's employment in Third World Export Manufacturing». *Feminist Review*, (7), 87-107.

Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation,* Autonomedia.

Ferber, M. A. y Nelson, J. A. (Eds.) (1993). *Beyond economic man: feminist theory and economics.* University of Chicago Press.

Ferber, M. A. y Nelson, J. A. (Eds.) (2003). *Feminist economics today: beyond economic man. Ten years later.* University of Chicago Press.

Fraser, N. y Gordon, L. (1994). «A genealogy of dependency tracing a keyword of the U. S. Welfare State». *Signs, 19*(2), 309-336.

Garland-Thomson, R. (2002). «Integrating Disability, Transforming Feminist Theory». *NWSA Journal, 14*(3), 3-32.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.

Goddard, V. y Pine, F. (2022). «Gender: Feminist perspectives and economic anthropology». En: James Carrier (Ed.). *A Handbook of Economic Anthropology* (pp. 176-190). Edward Elgar.

Gribaudi, G. (1993). «Familismo e famiglia a Napoli e nel Mezzogiorno». *Meridiana*, (17), 13-42.

Harris, J. (2022). «Cost of living crisis? No — this is a social emergency that will define who we are». *The Guardian,* 3 de abril.

Harris, O. (1981). «Households as natural units». En: K. Young *et alii* (Eds.). *Of Marriage and the Market* (pp. 136-155). Routledge & Kegan Paul.

Herrero, Y. (2017). «Economía ecológica y economía feminista: un diálogo necesario». En: C. Carrasco Bengoa (Ed.). *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política* (pp. 219-237). La Oveja Negra

Huerta, P. (2016). «Karl Polanyi, pensamiento disidente y propuesta teórica». *Polis. Revista Latinoamericana,* 45. http://journals.openedition.org/polis/12066

Huizer, G. (1970). «Resistance to Change and Radical Peasant Mobilization: Foster and Erasmus Reconsidered», *Human Organization, 29*(4), 303-313.

Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press.

Lorde, A. (1980). *The Cancer Journals,* Aunt Lute Books.

Narotzky, S. y Smith, G. (2006). *Immediate Struggles: People, Power and Place in rural Spain*. University of California Press.

Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Oxford University Press / Stanford University Press.

Pérez-Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un aporte un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.

Pizzorno, A. 2019 (1967). «Familismo amorale e marginalità storica, ovvero perché non c'è niente da fare a Montegrano». *Quaderni di Sociologia,* (79), 61-72.

Polanyi, K.; Martínez Alier, J.; Pearson, H. W.; Arensberg, C. W. y Nicolás, A. (1976). *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Labor.

SEGALEN, M. (1986). *Historical Anthropology of the Family*. Cambridge University Press.

SEGATO, R. (2018). *La Guerra contra las Mujeres*. Prometeo Libros.

SPIRO, M. (1954). «Is the family universal?». *American Anthropologist,* 56, 5, 839-846.

THELEN, T. (2015). «Care as social organization: Creating, maintaining and dissolving significant relations». *Anthropological Theory, 15*(4), 497-515.

WESTON, K. (1997). *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. Columbia University Press.

WILLIAMS, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

La agenda global de la igualdad de género: contribuciones de Dolors Comas d'Argemir

Virginia Maquieira D'Angelo
Universidad Autónoma de Madrid

1. Introducción

Siempre he admirado de Dolors Comas d'Argemir su capacidad excepcional para tender puentes entre el mundo académico y el de la representación y gestión política. Llegó como antropóloga y experta investigadora a sus responsabilidades políticas como concejal del Ayuntamiento de Tarragona, posteriormente como diputada del Parlament y por último como consejera del Consejo del Audiovisual en el período 1999-2012. En esas instancias supo generar reflexión académica e intervención social y política. La creación y gestión de políticas públicas fueron en ella fuente de conocimiento e inspiración para desarrollar nuevas líneas de investigación que pusieron de manifiesto la importancia de la antropología social, en general, y en particular de la antropología feminista como disciplinas ineludibles para la transformación social. Por este motivo, me siento muy honrada y agradecida de participar en este homenaje tan merecido.

Al hablar de la «agenda global de la igualdad de género» me refiero a la agenda que se diseñó en el marco de la ONU como consecuencia del acuerdo que 196 países alcanzaron con la firma, en septiembre de 2015, del documento *Transformando nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.* La Agenda 2030 contiene 17 objetivos (los Objetivos de Desarrollo Sostenible, en adelante ODS) y 169 metas que establecen un conjunto de prioridades y aspiraciones para abordar los retos y desafíos mundiales más acuciantes, como la erradicación de la pobreza y el hambre, la protec-

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 157–166. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

ción del planeta de la degradación ambiental y el cambio climático, la garantía para todas las personas de una vida digna y saludable y el fomento de sociedades pacíficas, igualitarias y justas. En ese marco se estableció el objetivo n.º 5, referido a la igualdad de género y al empoderamiento de las mujeres y las niñas, que además atraviesa el conjunto de la Agenda. Este objetivo fue el resultado de la acumulación de la investigación feminista que desde los ámbitos locales y transnacionales documentó y analizó dicho desafío global. A ese caudal de conocimiento contribuyó Dolors Comas[1] con sus aportaciones, que siempre partieron del convencimiento de que «los objetivos de la investigación científica son tanto teóricos como políticos porque las desigualdades sociales se han incrementado y porque la supremacía masculina continúa existiendo aunque hayan cambiado sus formas» (Comas d'Argemir, 2011: 188).

2. Logros del feminismo en los acuerdos internacionales

Dolors Comas analizó con rigor la importancia del movimiento feminista como agente activo y fuerza impulsora de las políticas encaminadas a erradicar la violencia que se ejerce contra las mujeres en el Estado español. Lo estudió en su triple vertiente: como movimiento social, institucional y académico, ya que «la producción académica suministró el marco teórico que ha articulado las políticas públicas» (Comas d'Argemir, 2011: 175). Pero estos procesos fueron posibles por el impulso de dicho movimiento a escala planetaria y los logros en los acuerdos internacionales que influyeron de manera decisiva en los compromisos de los gobiernos en la implementación de políticas a escala estatal, autonómica y municipal. Acuerdos internacionales que se nutrieron, a su vez, de una producción académica generada desde ámbitos locales y transnacionales.

Como ha señalado la filósofa Celia Amorós, la pretensión de la teoría feminista desde sus orígenes ilustrados es poner de relieve las tensiones y contradicciones que las vindicaciones feministas suscitan en los enfoques teóricos supuestamente universalistas y que, al mismo tiempo, son capaces de distorsionar la percepción de lo que atañe a la mitad de la especie humana (Amorós, 1997). Es esa radicalización de la universalidad excluyente lo que estuvo en la base del denominado movimiento en favor de los «derechos humanos de las mujeres» que se generó a partir de finales de los años setenta del siglo xx y cuya denominación, aunque parece una tautología, pretendía mostrar los puntos ciegos de la universalidad de los derechos humanos que provocaban la exclusión de las mujeres como titulares de derechos.

Uno de los logros de este movimiento fue la identificación de los derechos de las mujeres como derechos humanos, la cual se produjo de manera explícita en los

1 Hemos respetado la familiaridad de algunos autores y autoras al referirse a Dolors Comas d'Argemir como Dolors Comas, Comas o Dolors.

acuerdos internacionales al inicio de los años noventa del siglo xx, en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos que se celebró en Viena en 1993. La inclusión de la mitad de la humanidad en la categoría de lo humano y el reconocimiento de sus derechos como prueba del ideal civilizatorio de los derechos humanos fue un paso crucial en la larga historia del feminismo y supuso importantes redefiniciones en el conjunto de la teoría y práctica de los derechos humanos. Fue decisivo el reconocimiento de que los derechos de las mujeres y las niñas son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales (Maquieira, 2006). Este avance tuvo lugar como consecuencia de un movimiento amplio de mujeres que actuó de forma articulada a través de fronteras territoriales y culturales y que fue muy eficaz en la presión y negociación con los organismos internacionales y los estados. Uno de sus grandes logros fue hacer visible las múltiples formas de violencia contra las mujeres y ubicarlas en la agenda internacional.

En este proceso resultó fundamental la aprobación de la *Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW en sus siglas en inglés), adoptada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1979 y que entró en vigor como tratado internacional en 1981. A partir de 1993 pasó a ser considerado uno de los ocho tratados principales dentro del sistema de derechos humanos de la ONU y supone un programa de acción para que los estados garanticen esos derechos en las legislaciones y políticas. Las Conferencias Mundiales sobre la Mujer de ONU realizadas entre 1975 y 1995, también producto del trabajo y presión de las organizaciones de mujeres desde contextos muy diversos del planeta, fueron la oportunidad para el movimiento de mujeres de impulsar investigaciones, y de hacer visible las condiciones de vida de las mujeres en todas las regiones del mundo. A su vez, activó la articulación del trabajo en red que multiplicó los esfuerzos y las alternativas e hizo circular ideas, propuestas, demandas y recursos materiales e institucionales de manera transfronteriza.

Destacó, por la temática que estamos tratando, la Conferencia de Población y Desarrollo celebrada en 1994 en El Cairo, donde se puso el foco en las cuestiones relativas a los derechos de las mujeres como imprescindibles para el desarrollo sostenible, pero que también mostró las luces y sombras de los acuerdos internacionales. En esta conferencia las feministas lograron, a pesar de las dificultades, poner en el centro la salud y los derechos reproductivos de las mujeres. Como se ha señalado, «no fue fácil encontrar un lenguaje de consenso y así salud y «necesidades reproductivas» se consideró un lenguaje más respetable pero resultó más conflictivo plantear la sexualidad en términos de derechos» (Zabala y Martínez, 2017: 108). A partir de los años noventa del siglo xx, la violencia ejercida contra las mujeres dejó de ser tenida por un asunto privado para ser considerada una cuestión pública y una vulneración de los derechos humanos.

Este nuevo paradigma influyó de manera decisiva en los acuerdos adoptados internacionalmente y en las políticas regionales y de los distintos Estados. También fue decisiva la IV Conferencia de Beijing y la Plataforma de Acción aprobada en 1995. Para entonces, la investigación feminista y los estudios de género habían avanzado considerablemente y generado un enorme caudal creativo. Así quedó plasmado en los documentos preparatorios y en la Plataforma de Acción, donde se declara que la igualdad entre mujeres y hombres es una cuestión de derechos humanos y una condición para conseguir la justicia social, además de un requisito fundamental para lograr la igualdad, el desarrollo y la paz.

Se establecieron doce áreas clave de actuación: 1) mujer y pobreza, 2) educación y capacitación, 3) salud, 4) violencia contra las mujeres, 5) conflictos armados y situación de las mujeres, 6) mujeres y economía, 7) ejercicio del poder y toma de decisiones, 8) mecanismos institucionales para el adelanto de las mujeres, 9) derechos humanos de las mujeres, 10) medios de comunicación, 11) mujer y medioambiente y 12) derechos de las niñas. A pesar de la fuerte presión de las fuerzas ultraconservadoras contra la adopción de la categoría «género», se logró, por parte de las expertas y activistas feministas, que se diagnosticara la violencia contra las mujeres desde una perspectiva estructural y la necesidad de abordar en las políticas, de manera transversal, todas las formas de discriminación, desigualdad y violencia como un aspecto indivisible de los derechos humanos universales. No obstante, es muy pertinente el análisis que hace Dolors Comas acerca de la reacción de los sectores políticos y jurídicos como manifestación de nuevas formas de sexismo ante las leyes y políticas que marcaron el avance de los derechos de las mujeres en España (Comas d'Argemir,, 2011), porque ilumina el camino para realizar ese mismo análisis en otros contextos y países.

De todos modos, conviene destacar también que el legado de Beijing nutrió el planteamiento de la Agenda 2030 y especialmente la formulación del ODS n.º 5, que adopta una perspectiva dual: aplicar un enfoque transversal de perspectiva de género en todas las políticas y programas dirigidos a los distintos aspectos de la organización social (*mainstreaming*) y, a la vez, combinarlo con la prioridad y la especificidad del *empoderamiento* de las mujeres y las niñas. De la profundización de esa estrategia dual depende el logro de la igualdad de género en el marco de la Agenda 2030.

3. La agenda global de la igualdad de género en el marco de la Agenda 2030

Durante tres años, se generó desde Naciones Unidas una dinámica deliberativa con una gran participación de gobiernos, organizaciones no gubernamentales, asociaciones para el desarrollo, asociaciones por los derechos de las mujeres y equipos de expertas/os, con el fin de desarrollar un marco global de desarrollo con el que trabajar a partir de 2015. El resultado fue la aprobación por parte de la Asamblea General, el 25 de septiembre de 2015, de la resolución 70/1, «Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible» aprobada por 196 países, entre ellos España. En esta nueva agenda, el ODS n.º 5 está dedicado *a lograr la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y las niñas*, un objetivo que tiene nueve metas:

1. Poner fin a todas las formas de violencia contra todas las mujeres y las niñas en todo el mundo.
2. Eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas en los ámbitos público y privados, incluidas la trata y la explotación sexual y otros tipos de explotación.
3. Eliminar todas las prácticas nocivas, como el matrimonio infantil, precoz y forzado y la mutilación genital femenina.
4. Reconocer y valorar los cuidados y el trabajo doméstico no remunerado mediante servicios públicos, infraestructuras y políticas de protección social y promoviendo la responsabilidad compartida en el hogar y la familia, según proceda en cada país.
5. Asegurar la participación plena y efectiva de las mujeres y la igualdad de oportunidades de liderazgo a todos los niveles decisorios en la vida política, económica y pública.
6. Asegurar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos según lo acordado de conformidad con el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, la Plataforma de Acción de Beijing y los documentos finales de sus conferencias de evaluación.
7. Emprender reformas que otorguen a las mujeres igualdad de derechos a los recursos económicos, así como acceso a la propiedad y al control de la tierra y otros tipos de bienes, los servicios financieros, la herencia y los recursos naturales, de conformidad con las leyes nacionales.
8. Mejorar el uso de la tecnología instrumental, en particular la tecnología de la información y las comunicaciones, para promover el empoderamiento de las mujeres.

9. Aprobar y fortalecer políticas acertadas y leyes aplicables para promover la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y las niñas.

La agenda pone en el centro la sostenibilidad en sus múltiples dimensiones y apuesta por «no dejar a nadie atrás» como respuesta al balance de los Objetivos de Desarrollo del Milenio y sus desiguales resultados. Los Estados integrantes de las Naciones Unidas no solo se comprometieron a hacer de la sostenibilidad, la igualdad, la paz y el progreso humano una realidad para todas las naciones y personas; también reconocieron que la *igualdad de género* es crucial para esta visión transformadora como objetivo en sí mismo y como catalizador de los avances en toda la Agenda 2030. También en este caso, las académicas feministas expertas, consultoras e integrantes de las diversas organizaciones de mujeres lucharon arduamente no solo para que se incluyese este objetivo específico, sino también para incorporar la igualdad de género en otros objetivos y metas, llamando la atención sobre las dimensiones de género de la pobreza, del hambre, la salud, el empleo, el cambio climático, la degradación ambiental, la urbanización, los conflictos bélicos y la paz, además del financiamiento al desarrollo. Fueron muy eficaces a la hora de superar tensiones irreconciliables y generar dinámicas creativas, creando alianzas y coaliciones entre diversos grupos de interés para situar la igualdad de género en el centro de la agenda.

Se ha señalado acertadamente la relevancia que el objetivo n.º 5 incluya la cuarta meta, referida al reconocimiento y valoración social del trabajo doméstico y de cuidados, al ser una actividad que contribuye al bienestar individual y social. Ello plantea el reto de construir modelos de organización de los cuidados proporcionando protección social a las personas dedicadas a cuidar a otras, fomentando la corresponsabilidad en los hogares y la implicación de los poderes públicos en la implementación de políticas públicas y en la provisión de servicios (García Sainz, 2019: 62). Estas cuestiones han sido abordadas por Dolors Comas en muchos de sus trabajos. Destacaré solo algunas de sus aportaciones de su extensa producción: la construcción del cuidado como trabajo invisible y estatuto obligatorio para las mujeres (Comas d'Argemir, 1995 y 2000); la relación entre reproducción y producción, que hace visible la importancia económica y social de las actividades no remuneradas de las mujeres (1998); la persistencia de la división sexual del trabajo en el cuidado pese a la incorporación de las mujeres al empleo y al predominio de familias de doble salario (Comas d'Argemir, 2016); el cuidado en tanto articulador de relaciones sociales y de reproducción social y económica, que plantea la necesidad de avanzar hacia una sociedad cuidadora (Comas d'Argemir, 2020). En este sentido, las contribuciones de Comas d'Argemir y el objetivo n.º 5 de los ODS recogen una nueva visión que fortalece la dimensión pública y política del trabajo de cuidados y plantea una transformación de la sociedad y del imaginario colectivo que asigna a las mujeres la obligación de cuidar.

El informe de ONU Mujeres que da seguimiento a la agenda, titulado *Hacer las promesas realidad: la igualdad de Género en la Agenda 2030* (2018), nos proporciona datos mundiales que muestran la situación de las mujeres para cada uno de los objetivos, metas e indicadores, y pone de manifiesto que la discriminación de género, profundamente arraigada y presente en todos los países, amenaza con socavar el potencial transformador de la agenda. Es preocupante también que 6 de los 17 ODS carezcan por completo de indicadores específicos de género. Esta es una gran dificultad, porque se corre el riesgo de que en los ámbitos en los que no se tengan en cuenta estos indicadores se desatienda la perspectiva de género. Esta asimetría en el marco de los indicadores mundiales se debe, al menos, a dos motivos. En primer lugar, a la ausencia de datos centrados en las condiciones de vida de las mujeres y las niñas y las formas de reproducción de la desigualdad y, en segundo lugar, a la continua incapacidad de situar la cuestión de género en el centro de procesos fundamentales, como las estrategias de crecimiento, las políticas de empleo y los aspectos medioambientales y de sostenibilidad (ONU Mujeres, 2018: 68).

Por otro lado, los derechos humanos de las mujeres y las niñas, que ya fueron motivo de controversia con ocasión de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, volvieron a ser objeto de rechazo en la discusión de los ODS, rechazo que lideraron países con prácticas y antecedentes institucionales proclives a la discriminación de las mujeres. En general, hay una gran resistencia por parte de los Estados miembros a reconocer que los derechos de las mujeres son parte integral de los derechos económicos, sociales y culturales, interrelacionados e inseparables de los derechos civiles y políticos, y esto también supone un gran desafío para avanzar hacia el cumplimiento del ODS n.º 5. Se considera que la razón por la que los derechos humanos de las mujeres son motivo de disputa es que son, a diferencia de las políticas y los programas, más justiciables en el marco del sistema de derechos humanos y pueden ser exigibles según los actos y omisiones de los Estados (San Miguel, 2018). Por consiguiente, se hace hincapié en la necesidad de profundizar en un enfoque de derechos en los ODS de manera indivisible, así como un énfasis claro en los medios de financiación, especialmente para el objetivo dedicado a lograr la igualdad de género (Sen, 2015). Asimismo, se ha señalado que los ODS y sus metas están dirigidos a afrontar un conjunto mucho más elaborado de problemáticas estructurales, lo que se hace evidente en el amplio alcance de las metas del objetivo n.º 5, pero se exhorta a la creación de mecanismos eficaces de rendición de cuentas para que los procesos de implementación de los objetivos y metas no sean selectivos (Razavi, 2016).

Del mismo modo, se abre una necesaria línea de investigación y análisis con respecto a los contextos globales y al modo que afectan de manera específica a la vida de las mujeres. Es indudable que el cambio climático y la degradación ambiental están

socavando los medios de vida de millones de hombres, mujeres, niñas y niños. La recesión y la desaceleración económica producidas con las medidas de austeridad adoptadas en la última década han agravado las desigualdades, que afectan especialmente a las mujeres como se desprende de los informes de diversos organismos internacionales. En este contexto, millones de personas se han visto y se ven forzadas a desplazarse debido a las circunstancias económicas y ecológicas, pero también por las catástrofes humanitarias y los inacabables conflictos bélicos. Es posible afirmar que ha habido también un cambio hacia políticas excluyentes y basadas en el miedo. En el marco de la gobernanza global se ha construido el miedo como discurso, como sentimiento con finalidades políticas y como orientador de prácticas de exclusión y legitimación de la desigualdad (Boucheron y Robin, 2016). Estas circunstancias están ahondando las divisiones sociales, fomentan los conflictos y reacuñan en diversas claves los fundamentalismos religiosos, políticos y económicos que exacerban el aumento de la violencia hacia las mujeres (Maquieira, 2018). Brechas sociales, económicas y de género que se han visto recrudecidas como consecuencia de la crisis sanitaria por coronavirus. Son muchas las voces que consideran que el momento actual presenta amenazas claras para el avance de la agenda de la igualdad de género como consecuencia de las crisis acumuladas sanitarias, económicas, sociales, de cuidados— derivadas de la pandemia.

Estas circunstancias requieren activar la incidencia de los movimientos sociales y una ciudadanía activa mundial capaz de movilizarse por los objetivos planteados en la Agenda 2030. Es asimismo imprescindible el avance de conocimientos comprometidos con la erradicación de las diversas formas de desigualdad y privación de acuerdo con el mandato de la agenda. Al mismo tiempo, es fundamental producir nuevos datos y afinar las metodologías de estudio y de los indicadores de género de carácter interdisciplinar que hagan posible afrontar las lagunas y desafíos que hemos señalado. Ante esta situación, es admirable la iniciativa de la investigación dirigida por Dolors Comas d'Argemir, quien con un amplio equipo interdisciplinar de antropología, sociología y trabajo social, procedente de diez universidades españolas, realizó durante el tiempo dramático de la pandemia una investigación titulada *El cuidado importa. Impacto de género en las cuidadoras/es de mayores y dependientes en tiempos de la Covid-19* (Comas d'Argemir y Bofill-Poch [Eds.], 2021).

Esta investigación analiza desde la perspectiva de género el impacto de la covid en la organización del cuidado social en España, conformado por cuidadoras/es familiares, trabajadoras/es de servicios de cuidados y empleadas en los hogares para cuidar. En todos los casos se da un fuerte predominio de las mujeres, quienes han vivido los efectos de la pandemia con una gran vulnerabilidad y precariedad. Es destacable el carácter vivencial de la investigación, ya que reconstruye las experiencias y percepciones de quienes han estado cuidando durante la pandemia. En este sentido, también se

recogen las experiencias de empoderamiento e iniciativas desplegadas para afrontar la crisis, la solidaridad entre trabajadoras, el compromiso para con las personas cuidadas y también las iniciativas comunitarias para hacer frente a las necesidades. Como resultado de esta rigurosa investigación se formulan líneas de actuación y alternativas al modelo actual de cuidados.

Esta investigación, y otras desarrolladas por Dolors Comas, nos permiten «dar cuenta del drama, exigir responsabilidades y reorientar el itinerario», como planteaba el antropólogo García Canclini en relación con los daños globales (García Canclini, 2008: 63). Y muestra que la mejor senda para reorientar el itinerario es renovar «el compromiso con una ciencia crítica y combativa frente a las desigualdades sociales» (Comas d'Argemir, 2011: 187), que nos permita diseñar un futuro de derechos y libertades para las mujeres y actuar colectivamente para conseguirlo.

4. Bibliografía

Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra.

Boucheron, P. y Robin, C. (2016). *El miedo*. Capital Intelectual.

Comas d'Argemir, D. (1995). *Trabajo, género y cultura. Construcción de la desigualdad entre hombres y mujeres*. Icaria.

Comas d'Argemir, D. (1998). *Antropología económica*. Ariel Antropología.

Comas d'Argemir, D. (2000). «Mujeres, familia y Estado del Bienestar». En: T. del Valle (Ed.) *Perspectivas feministas desde la Antropología Social* (pp. 187-204). Ariel Antropología.

Comas d'Argemir, D. (2011). «La violencia sobre las mujeres en la agenda política, en la sociedad y en los medios de comunicación». *Ankulegi,* (15), 175-190.

Comas d'Argemir, D. (2016). «Hombres cuidadores: barreras de género y modelos emergentes». *Psicoperspectivas, 15*(3), 10-22.

Comas d'Argemir, D. (2020). «Cuidados, derechos y justicia». En: M. Aramburu y S. Bofill-Poch (Eds.). *Sentidos de injusticia, sentidos de crisis: tensiones conceptuales y aproximaciones etnográficas* (pp. 119-135). Edicions Universitat de Barcelona.

Comas d'Argemir D. y Bofill-Poch, S. (Eds.) (2021). *El cuidado importa. El impacto de género en las cuidadoras/es de mayores y dependientes en tiempos de la Covid-19*. Fondo Supera COVID 19. Santander: CSIC/CRUE.

García Canclini, N. (2008). *La globalización imaginada*. Paidós.

García Sáinz, C. (2019). «El trabajo de cuidados y doméstico en la senda del desarrollo sostenible». En: Alfaro, M. *et alii* (Eds.). *Agenda 2030. Claves para la transformación sostenible.* La Catarata.

Maquieira, V., (2006). «Mujeres, globalización y derechos humanos». En: Maquieira, V. (Ed.). *Mujeres, globalización y derechos humanos* (pp. 33-85). Cátedra.

Maquieira, V., (2018). «Derechos humanos de las mujeres y violencias. Reflexiones sobre movilidad, asilo y refugio». En: Cortés, A. y Manjarrez, J. (Eds.). *Género, migraciones y derechos humanos*. Bellaterra.

Asamblea General de las Naciones Unidas (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.* <http://www.nacionesunidas.or.cr/dmdocuments.pdf>

ONU Mujeres (2018). *Hacer las promesas realidad: la igualdad de género en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.* <http://www.unwomwn.org/sdg-report>

Razavi, S. (2016). «The 2030 Agenda: challenges of implementation to attain gender equality and women's rights». *Gender & Development, 24*(1), 25-41.

San Miguel, N. (2018). «From Beijing to 2030 Agenda: Lesson Learned and proposal to mainstream GID or "Gender in Development" Approach in public policies». *CITECMA, Ciencia, Técnica y Tecnología,* 2. <https://doi.org/10.4995/citecma.2018.9850>

Sen, G, (2015). «Objetivo 5. Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y las niñas: ¿se deja algo en el tintero el ODS 5?», *Crónica ONU,* LI, 4.

Zabala, J. y Martínez, M. (2017). «Agendas de Desarrollo y Agendas feministas: confluencias y desencuentros». En: Carballo, M. (Coord.). *Género y desarrollo: cuestiones clave desde una perspectiva feminista*. Catarata.

La perspectiva de gènere en la literatura popular. Estudi de dues llegendes andorranes protagonitzades per dones

Carme Oriol Carazo

Universitat Rovira i Virgili

Als professors, avui emèrits,
Dolors Comas d'Argemir i Joan Josep Pujadas,
en agraïment pel seu suport i mestratge.

1. Introducció

La jubilació dels professors del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili Dolors Comas d'Argemir i Joan Josep Pujadas, el 2022, ha coincidit en el temps amb l'últim any de vigència del projecte de recerca «Literatura popular catalana: gèneres, conceptes i definicions»,[1] que juntament amb un grup d'investigadors de diverses universitats i centres de recerca estic duent a terme des de fa quatre anys.

El projecte ha tingut per objectiu establir un corpus de termes i definicions corresponents a l'àmbit d'estudi de la literatura popular (o etnopoètica). En aquesta línia d'investigació, un dels resultats més visibles que s'han aconseguit ha estat el diccionari

1 El projecte d'R+D+I «Literatura popular catalana: géneros, conceptos y definiciones», del Plan nacional del Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats, PGC2018-093993-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE), ha estat finançat pel MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/ i pel FEDER Una manera de fer Europa. En el projecte, realitzat entre els anys 2018 i 2022 i que he liderat com a investigadora principal, hi ha participat un grup de investigadors de les universitats Rovira i Virgili, d'Alacant, de les Illes Balears i de Perpinyà, i de l'Arxiu Nacional d'Andorra. Aquest treball és un dels resultats de l'esmentat projecte i s'emmarca en les activitats del Grup de Recerca Identitats en la Literatura Catalana (GRILC) (2017 SGR 599), consolidat per la Generalitat de Catalunya.

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 167–179. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

especialitzat en línia TermFolk <https://termfolk.arxiudefolklore.cat/>. A més d'aquest primer objectiu, el projecte també s'ha proposat estudiar d'una manera específica i extensa la llegenda, un dels gèneres etnopoètics que més complexitat presenta pel que fa a la delimitació. Finalment, el treball desenvolupat ha incorporat la perspectiva de gènere com un element transversal de la recerca.

En aquest context, en el present treball em plantejo, en primer lloc, analitzar alguns aspectes del marc teòric que configura el gènere de la llegenda i, a més, reflexionar sobre una de les seves principals funcions, l'exemplar. En segon lloc, em proposo estudiar dues llegendes andorranes, de les anomenades llegendes de màgica, explicades per dones i protagonitzades per dones. Aquestes llegendes les vaig poder recollir de la tradició oral andorrana durant l'estiu de 1994 en el marc del projecte «Estudi etnogràfic d'Andorra: canvi social, patrimoni cultural i identitat». Va tenir com a investigadors principals els professors de la Universitat Rovira i Virgili Dolors Comas d'Argemir i Joan Josep Pujadas, i es va dur a terme per encàrrec del Govern d'Andorra entre 1993 i 1995. Aquest projecte va ser molt important, ja que es van posar les bases per a la constitució de l'Arxiu d'Etnografia d'Andorra (Comas d'Argemir i Pujadas, 1997: 10).[2]

El treball que ara es publica vol posar en relació aquest projecte primerenc amb l'actual. L'andorrà va ser el primer gran projecte de recerca en què vaig participar com a professora universitària gràcies a la confiança que van dipositar en mi els professors Comas d'Argemir i Pujadas. Hi vaig obtenir un important corpus de materials de la literatura popular andorrana aplicant un mètode de recerca, basat en la realització d'entrevistes amb profunditat, que vaig aprendre a utilitzar gràcies al mestratge dels esmentats investigadors.

2. La llegenda

Des del punt de vista del folklore, l'espai de la llegenda el conformen una sèrie de relats de característiques diverses, però que acostumen a compartir uns trets essencials. Aquests trets, fonamentalment, són: (1) el caràcter extraordinari dels fets que es narren; (2) l'aparença de realitat, que fa creïble allò que s'explica, i (3) la funció exemplar. D'acord amb aquests paràmetres, es pot dir que la llegenda narra fets extraordinaris que se situen en un espai i en un temps concret i, a més, té com a funció reglamentar la conducta humana (Oriol, 2019: 7). La llegenda pertany al folklore narratiu dels adults i apareix en el si d'una conversa.

2 La meva tasca en el projecte va consistir a investigar l'estat del folklore andorrà, amb una atenció especial a la literatura popular en el context dels profunds canvis econòmics, socials i culturals que s'havien produït en la societat andorrana durant el segle xx. En total, vaig fer una trentena d'entrevistes durant els mesos de juliol i agost de 1994 a persones d'edats compreses entre els 18 i els 97 anys que residien en diversos pobles de les set parròquies andorranes (Oriol, 1997: 7).

Alguns dels folkloristes que s'han dedicat a l'estudi de la llegenda aporten informació rellevant sobre les característiques que s'han esmentat com a definitòries d'aquest gènere del folklore: el caràcter extraordinari, l'aparença de realitat i la funció exemplar.

Linda Dégh (2001) fa notar que els elements extraordinaris que apareixen en la llegenda s'emmarquen en el món real, és a dir, en el de les persones que expliquen i escolten el relat. I és, precisament, l'aparició d'aquests elements extraordinaris en la vida de les persones el que fa que hi hagi la necessitat d'explicar-los i de justificar-los. En aquest sentit, el món de la llegenda és molt diferent del de la rondalla meravellosa (un tipus de narració en què apareixen també elements extraordinaris). En la rondalla els elements extraordinaris se situen en un món en què hi encaixen perfectament; així, l'ésser humà actua dins del món del meravellós on, per exemple, és versemblant que els humans s'enfrontin a ogres o que hi hagi princeses que visquin en palaus sota terra. Per això, en la rondalla meravellosa, el narrador no té la necessitat de justificar la presència dels elements extraordinaris que hi apareixen, mentre que en la llegenda, que se situa en un món real, sí que ho ha de fer.

Sobre l'aparença de realitat de la llegenda, Michèle Simonsen (2019) parla del que ella anomena «retòrica de la veritat». Aquesta noció està relacionada amb el que també va fer notar Josep M. Pujol (1991-92; Oriol i Samper, 2013: 284) i és que «la llegenda descansa obligatòriament en allò que Roland Barthes denomina «l'effet de réel»»; és a dir, «que almenys hi hagi il·lusió de realitat».[3]

Amb relació a la funció exemplar de la llegenda, Josep M. Pujol hi va reflexionar àmpliament i en va oferir una formulació concisa. Per a ell, la llegenda és un relat que «configura una moral de l'acció»; la llegenda ens diu: «el que cal fer és això» (Pujol, 1991-92, Oriol i Samper, 2013: 284).

A més de les tres característiques esmentades, Linda Dégh (2001) aporta una altra idea que és fonamental en la caracterització d'aquest gènere del folklore narratiu. Segons el seu punt de vista, la llegenda ha de portar implícit el debat sobre la creença. En paraules de la folklorista: el sondeig d'opinions contràries és allò que fa que la llegenda sigui una llegenda (Dégh, 2001: 97). Jaume Guiscafrè també ha reflexionat sobre aquesta idea consubstancial a la llegenda i s'ha expressat en els termes següents: «La llegenda seria una manifestació verbal configurada artísticament en forma de relat capaç de suscitar dubtes i de generar debat a l'entorn de qualque superstició o costum vigents en el moment de l'elocució» (Guiscafrè, 2019: 46).

En aquest treball estudiaré dues llegendes de les anomenades «de màgica», que pertanyen a un tipus de llegenda que Linda Dégh (2001) denomina «belief legend», és a dir, «llegenda de creença».

---

3 Sobre aquest concepte, vegeu Barthes (1968: 84-89).

Les llegendes de màgica es fonamenten en la creença en la bruixeria, que a Andorra es coneix amb el nom de *màgica*. Tal com han assenyalat Comas d'Argemir i Pujadas (1997: 110), aquesta creença atribueix a determinades persones poders malèfics que causen mals individuals i socials. Les llegendes d'aquest tipus corresponen a les «llegendes màgiques» en la categorització proposada per la folklorista Heda Jason (1977). D'acord amb la seva definició, són aquelles en què «es produeix una confrontació entre dos o més éssers humans, un dels quals té poders sobrenaturals» (Oriol, 2002: 73). Aquestes llegendes es basen en la creença que determinades persones poden exercir un poder sobrenatural innat sobre els altres per tal de fer-los veure o sentir efectes estranys o de fer-los actuar de manera contrària a la seva voluntat.

3. Dues llegendes de màgica: «La bufanda» i «La feia saltar del balcó»

Les dues llegendes de màgica que analitzaré a continuació es basen en la creença que la màgica existeix i tenen una clara funció exemplar. Totes dues són protagonitzades per dones i van ser explicades per la mateixa informant, amb intervencions puntuals de la seva filla, en una sessió de conversa en què totes les participants eren dones. Aquest context de conversa femení, en petit grup, va facilitar que la informant parlés, en un ambient de confiança i de complicitat, sobre un tema considerat tabú i, per tant, sobre el qual costava molt d'obtenir informació. Com es veurà, una característica d'aquestes llegendes és, precisament, la hibridació que es produeix entre creences vinculades a una visió del món deslligada del catolicisme, com és la «màgica», i unes normes ètiques, pròpies de la religió catòlica, que són les que els donen el caràcter exemplar.

Les llegendes van ser enregistrades amb un aparell de so i, posteriorment, van ser transcrites i publicades de forma completa en el llibre *Estudi del folklore andorrà en el seu context* (Oriol, 1997: 74-82). La transcripció incloïa també els corresponents torns de conversa en què van intervenir les participants per comentar aspectes rellevants i significatius de les llegendes i per donar l'opinió sobre el seu contingut.

Les llegendes van ser explicades per una dona andorrana, de 70 anys, pagesa, que vivia en un poble de la parròquia de la Massana. Va ser la informant 1 (I1). En l'entrevista ens va acompanyar la seva filla, la informant 2 (I2). Hi vam participar dues col·lectores: jo mateixa (C1) i una altra investigadora que m'acompanyava en la realització del treball de camp (C2).[4] Les llegendes van ser enregistrades en el si d'una conversa en

4 La investigadora era Isabel de la Parte, en aquell moment acabada de llicenciar en Antropologia Social i becària del projecte. La seva bona formació i l'admirable destresa per fer entrevistes em van ser de gran ajuda per obtenir molt bons materials en el treball de camp. Després del projecte, Isabel de la Parte va ser contractada pel Govern d'Andorra per treballar com a tècnica en l'àrea de patrimoni i des del 9 de setembre de 2021 és directora del Departament de Patrimoni Cultural d'Andorra.

què es preguntava a la informant si sabia alguna cosa sobre «la màgica», un tema que, com s'ha dit, era considerat tabú.

Les llegendes triades aporten nombroses mostres de les característiques de la llegenda. Poden observar-se gràcies al fet que s'ha treballat amb transcripcions d'enregistraments orals. Però això no sempre és possible, ja que sovint l'investigador es troba amb una dificultat important (que, de fet, és extensible a l'estudi de tot el folklore en general), que és la de no disposar de textos de primera mà. Molts reculls publicats presenten textos que són reelaboracions de materials orals o escrits. A aquestes dificultats, cal afegir-ne una altra i és que les llegendes, generalment, es publiquen desproveïdes de context. Aquestes condicions de publicació limiten, indubtablement, l'anàlisi dels textos. Per això, per a l'estudi de la llegenda és molt important, sempre que sigui possible, partir de transcripcions d'entrevistes que incloguin els torns de conversa dels participants. Aquesta forma de presentar els textos permet, a més, observar com la història explicada s'acompanya de comentaris intercalats en el relat, de manera que la llegenda queda fusionada en la conversa que es du a terme. Per això, alguns folkloristes afirmen que les llegendes pertanyen als anomenats *gèneres de conversa*, dels quals també formen part, per exemple, les parèmies.

Les llegendes de màgica que es comenten a continuació es presenten amb els torns de conversa que les precedeixen i les tanquen. Per tal de facilitar-ne la comprensió, però, en aquest article he prescindit d'alguna informació no essencial; per tant, he reproduït les llegendes publicades en el llibre esmentat anteriorment (Oriol, 1997) de forma lleugerament abreujada. Les supressions han estat indicades amb tres punts entre claudàtors ([...]). Les indicacions meves figuren entre claudàtors i en cursiva. També he utilitzat la cursiva per marcar les frases més significatives de la llegenda i exemplificar, així, els elements característics assenyalats anteriorment. Aquestes elements són: l'evidència de veracitat, el debat sobre la creença i l'opinió sobre l'exemplaritat del càstig.

3.1 Llegenda 1: «La bufanda»

La llegenda «La bufanda» (Oriol, 1997: 75-78) se sustenta en la creença de la «màgica» i té una funció exemplar. A través de la llegenda s'indica quin ha de ser el comportament que cal seguir d'acord amb els valors morals establerts, com és no apropiar-se d'un objecte que algú ha perdut, encara que hagi estat trobat de forma casual i que no se'n conegui el propietari.

El resum de la llegenda és el següent: una dona torna de fer la matança del porc, de nit, amb el seu fill i, prop de casa, al carrer, es troba una bufanda. L'agafa i la hi posa al fill perquè no tingui fred. Quan mare i fill arriben a casa comencen a sentir sorolls i noten que tota la casa tremola. La dona, espantada, pensa que deu ser per la bufanda

que ha agafat. La llença al carrer des la finestra i, immediatament, cessen els sorolls i les tremolors.

Com es veurà a continuació, la informant 1 explica la llegenda de forma una mica desordenada i amb repeticions. Insisteix en la veracitat de la història i afirma reiteradament que els fets que narra van succeir realment. També mostra, en diverses ocasions, la solidaritat i la comprensió cap a la protagonista de la història, en un acte de sororitat. Finalment, el seu convenciment en l'existència de la màgica és corroborat per la filla, de forma que el debat sobre la creença es manifesta, en aquest cas, en la direcció d'afirmar la creença.

[*Comença el torn de conversa la informant 2, filla de la informant 1, que coneix la llegenda i, amb la seva intervenció, facilita que la seva mare l'expliqui.*]

I2 –La meva mare sap una història. Allò de la bufanda…

C1 –A veure com és?

I1 –*Això ho va explicar la mateixa dona que li va passar* [*evidència de veracitat*].

C2 –Sí.

[*La informant 1 comença a explicar la llegenda.*]

I1 –Eren dues germanes. I, allavòrens, aquesta tenive aquest fill (pués ja és vell, deu tenir poder més de vuitanta anys). I, allavòrens, aquella dona (aquell dia ere un dia d'hivern que mataven lo tocino a casa la seua germana) […]. I quan van fer lo tocino, que ja l'havien matat al matí (això va passar al vespre), i, allavòrens, tot lo dia es va estar allà en aquella casa a fer de mandongaire, a ajudar la seua germana a fer lo porc, que mataven lo tocino.

Quan va ser per allà a les deu o les onze de la nit, se'n va entornar a quedar-se a casa seva, la mare i lo nen. I, quan van obrir la porta de casa, diu que van sentir un temperi, que semblave que hi havie gent a casa…, un soroll terrible. I aquella dona, quan va pujar les escales, diu que allò tot tremolave, i ella amunt!, perquè se'n volien anar a dormir. I llavors li va venir la idea, a aquella dona, que havie arremassat aquella bufanda, abans d'anar allà en aquella casa, al carrer. I ella que sí, va agafar aquella bufanda, l'agafe i la va tornar a tirar de la finestra a baix al carrer. I allavòrens se'n van anar a dormir, però només van sentir aquest tremblament en aquella casa, i venive de la bufanda. Va agafar la bufanda, la cargole, la torne a tirar per la finestra, al carrer, i es va haver acabat l'encanteri.

I aquella dona ho explicave que li va passar a ella. Això és una realitat, de veritat, això [*evidència de veracitat*]. I allavòrens ho va dir, a l'endemà, a la seua germana, que li havie passat això, i la bufanda ere d'un veí. Ere d'un veí que es veu que l'havie perduda. Però *aquella pobreta dona la va trobar al carrer* [*la informant es posa en el lloc de la dona i en justifica l'acció*], la va arramassar i la va posar al coll del seu fill, i se'n van anar allà. Però la màgica ere dins de casa, i, essent a dins de casa, com que ella va pensar: «A lo

millor aquest soroll poder és una cosa que he trobat i potser ve d'aquesta bufanda», la va tirar fora, al carrer, i van dormir tranquils.

Però això és veritat [*evidència de veracitat*]. Això és lo veí, lo veí que li va fer màgica. *Això és màgica de veritat* [*evidència de veracitat*]. Però lo veí que ere no ho sé. D'això ella no ens ho va cap voler dir. Però això aquella dona mos ho va... Ja fa lo menos deu anys que és morta, aquella pobra dona, però va agafar un susto de...

C1 –Vol dir que li volia fer mal amb aquesta...?

I1 –Caro!

[*La filla de la informant 1 intervé per reforçar la idea que la màgica la feia el veí i, en els diversos torns de conversa, no qüestiona la creença, sinó que reforça l'explicació de la seva mare amb afirmacions sobre els efectes de la màgica.*]

I2 –*La devie perdre l'amo i devie de pensar que potser algú els hi havie robat i allavòrens van fer mal a lo qui tenie la bufanda* [*afirmació de la creença*].

I1 –Perquè aquella dona, quan va pujar amb lo seu fill...

I2 –A la teulada es veu que tot bellugava, les teules...

I1 –Tot, tot.

I2 –Un soroll, algo fora de sèrie.

I1 –Quan pujaven les escales diu que ere tot a punt de caure, eh? I ere la màgica. Però, quan ella va tirar la bufanda al carrer, diu que va veure com una llumeta. I la llumeta, aquella llumeta, devie ser lo senyor que li feve màgica. I poder van pensar que algú els havie robat aquella bufanda, però ella li va venir..., a aquella dona (perquè no ere pas ruca, ere intel·ligenta, aquella dona) li va venir, quan va veure aquell temperi: «Potser algú...» (en aquella època se'n parlava, de la màgica), i ella va agafar aquella bufanda del nen, que feve fred (ere al mes de gener o per allà), i l'agafe i va dir:

–Potser ve, aquest soroll a dins de casa, d'aquesta bufanda.

I ella li va vindre la intuïció. Agafe la bufanda, la cargole, obre la finestra, la fot a fora i ja va estar lo soroll de... a fora.

C1 –Perquè aquesta dona no ho havia fet amb cap mala intenció, d'agafar la bufanda.

I2 –Claro!

I1 –No, no, i tant que no. La va trobar al carrer, la va trobar al carrer.

I2 –Però l'amo a lo millor es va pensar que els hi havia robat.

I1 –Que algú li havie robat. Però diu que ere un veí, però no va dir..., no va voler dir qui ere. Ella prou ho sabive qui, més o menys, qui ere lo veí.

C2 –Però no volia dir el nom perquè, clar...

I1 –Claro! No va voler dir el nom, eh?, aquella dona. *I això és cert, eh?* [*evidència de veracitat*]. Que dic..., jo tenie vuit o nou anys i mos va explicar, quan a meua casa matàvem lo tocino, que els hi havie passat feve pocs dies, eh? I el seu fill devie tenir uns

deu o dotze anys, eh? Però *ella mos va explicar això que li havie passat a aquella dona i això és cert, eh?* [*evidència de veracitat*].

La informant 1 havia sentit explicar la llegenda quan era petita, en una situació de conversa entre adults mentre feien la matança del porc. La llegenda, com correspon al gènere, presenta uns fets extraordinaris: mentre tenen la bufanda se sent molt de soroll i tot es belluga i, quan la dona llença la bufanda al carrer, veu una llumeta que d'acord amb la seva interpretació «era el senyor que els feia màgica» i s'atura el soroll i els tremolors de la casa.

A més, s'hi observen moltes proves del que la folklorista Michele Simonsen (2019) anomena «retòrica de la veritat», ja que la informant 1 afirma de forma reiterada que els fets que explica són certs. Pel que fa al debat sobre la creença, en la llegenda hi ha l'adhesió de la filla sobre la creença en la màgica. Per tant, el debat, en aquest cas, és per afirmar l'existència de creença. Finalment, l'exemplaritat del càstig es fa palesa en els efectes que té agafar una cosa, encara que l'hagis trobada. El missatge és que aquell objecte és d'algú altre i, per tant, no és lícit apropiar-se'n. Quan la dona torna l'objecte al lloc d'on l'ha agafat, cessen els efectes físics extraordinaris que s'han produït mentre el tenia. Tanmateix, cal destacar la posició de la informant 1, que es posa en el lloc de la dona i comprèn que hagi agafat la bufanda per posar-la al coll del seu fill, perquè feia fred, en una clara actitud de complicitat i de comprensió, és a dir, de sororitat. Fins i tot, la col·lectora 1 se suma a la complicitat establerta entre aquest petit grup de dones i mostra també la seva comprensió en comentar que la dona havia agafat la bufanda sense cap mala intenció.

3.2 Llegenda 2: «La feia saltar del balcó»

La llegenda «La feia saltar del balcó» (Oriol, 1997: 78-82) se sustenta en una visió del món que accepta l'existència de la «màgica» i té una funció exemplar. Com s'ha comentat abans, en les llegendes de màgica, l'ésser humà està sotmès a un poder extraordinari que un altre ésser humà exerceix sobre ell. En aquest cas, qui exerceix el poder és un capellà i les víctimes són una dona i la seva filla petita. La creença segons la qual els capellans tenen el poder de fer màgica estava molt arrelada en la societat andorrana i pirinenca de l'època. De fet, algunes de les persones entrevistades durant la fase de treball de camp afirmaven que els capellans tenien llibres de màgica. Pel que fa al caràcter exemplar, la llegenda funciona com un mecanisme per censurar i castigar el comportament d'una dona que ha tingut relacions sexuals amb el seu promès abans del matrimoni.

El resum de la llegenda és el següent: una dona s'ha quedat embarassada del seu promès i la fan casar amb ell. Té una nena. El germà del marit, que és capellà, no ho accepta i fa màgica a la dona: la fa pujar al balcó de casa amb la filla al braç, la fa enfilar

a la barana i la fa saltar. La dona, sorprenentment, no es fa mal, i la filla tampoc. El capellà li fa repetir aquesta acció unes quantes vegades. La dona es trastoca.

Tot i que, com veiem, l'argument és molt senzill, la narració s'allarga a causa de les diverses reiteracions que fa la informant 1, sobretot, per insistir en la veracitat dels fets que narra. Aquesta insistència reafirma l'evidència de proporcionar la il·lusió de realitat de què parlava Simonsen (2019). A més, la llegenda també aporta mostres del «debat sobre la creença», una característica important del gènere, tal com indica Linda Dégh (2001). En aquest cas, d'una banda, es pot observar que hi ha una afirmació de la creença per part de la filla de la informant, tal com havia succeït en la llegenda anterior, i d'una altra, es manifesta l'opinió contrària (és a dir, de negació de l'existència de la màgica) per part del marit de la persona que va viure la situació narrada. Finalment, la intervenció de la informant 1 reflecteix la complicitat i la comprensió cap a la víctima, en una clara mostra de sororitat.

[*Comença un torn de conversa en què la informant 2, filla de la informant 1, diu:*]

I2 –Jo d'aquestes coses, n'havie sentit a parlar. Abans, *això de la màgica existie* [*evidència de veracitat*]. *Es veu que els feien màgica, els feien mal* [*afirmació de la creença*]. Hi havie uns llibres, no sé…

[*La informant 1 comença a explicar la llegenda.*]

I1 –També una dona…, també es veu que ere un capellà. Teniven un capellà, un cunyat capellà, i es veu que no la voliven, aquella dona, per jove. Es veu que aquell capellà no li agradave, aquella dona, per jove. Es veu que a aquell capellà no li agradave, aquella dona. I es veu que aquella dona va tenir lo fill abans del temps, si ere de sis o set mesos, i ere la jove de la casa. I allavonses aquell capellà li va fer màgica, *i això també és cert* [*evidència de veracitat*].

[…]

I1 –Ere un capellà. I va fer màgica i diu que l'agafave, la criatura. Una dona que ja és morta que *m'ho havie explicat* [*evidència de veracitat*] a jo quan anave a dalt al Serrat, a meua casa […]. I en una borda, nosaltres aquí i ells allí. *I aquella dona m'explicave aquestes coses* [*evidència de veracitat*], una dona que tenive setanta anys i pico. […] Llavors, parlant de fills…, i *ella m'explicave que la màgica existive. En aquella època existive la màgica* [*evidència de veracitat*]. I a aquella dona, com que en aquella casa no la voliven perquè a lo capellà no li agradave i es va tinguer de casar per força, diguem, li van agafar una mania…, i aquella pobra dona diu que li agafave… (una nena, ere, me sembla molt que van dir que ere una nena). Diu que es posave aquella nena aquí al costat (devie tenir poder quatre o cinc mesos… petita). I diu que ell li feve màgica per fer-la matar. La feve saltar del balcó a baix a terra. I diu que saltave el balcó, la barana, i quedave dreta a terra allí a la plaça que hi havie, i diu que no es feve ni mal de res. La tornave a fer pujar per l'escala, i tornave a pujar al balcó, i la tornave a fer saltar per la

barana a baix, tres o quatre o cinc vegades diu que ho va fer. *I diu que aquella dona, la qui m'ho va explicar, diu que ella ho va veure* [*evidència de veracitat*], que hi havie la font a davant de la casa d'aquell capellà, que estaven tothom a buscar l'aigua (que a les cases no n'hi havie, d'aigua). I aquella dona, mentre que estave pouant aquella aigua, aquella dona diu que va…, tres vegades va saltar el balcó i no es feve res. Llavòrens diu que va arribar a casa, a seua casa, ho va explicar al seu marit i diu que li va dir:

[*Comença el debat sobre la creença.*]

—*Mira jo he vist això.*

El seu marit diu que li va dir:

—*Estàs ben sonada —diu—. Això és mentida* [*negació de la creença*].

Diu:

—Què cony!, *si els meus ulls han vist* [*evidència de veracitat*] que tal persona agafava el seu crio, i saltave el balcó a baix, i no es trencave cap os ni es feve mal ni es feve res. Això —diu— *és una cosa que és màgica* [*afirmació de la creença*] —li va dir.

Diu:

—*Estàs carregada de punyetes* [*negació de la creença*].

—*Que sí —diu—. Vés-hi tu i llavors ho veuràs* [*afirmació de la creença*].

I llavors hi va anar-hi aquell home, aviam, a veure si veuria això, i llavores ja no ho van fer-ho.

Però aquell capellà que li feve màgica a aquella dona la va fer mig destarotar, eh? La feve saltar. […] Tres vegades diu que ho va fer, i no es va fer mal ni res, però después, al cap d'un temps, aquella dona es va mig trastocar. I el capellà… *Van sapiguer que ere aquell capellà* [*evidència de veracitat*]. Diu:

—Vet aquí —diu—. *Perquè jo pensave que una mica la volive atontar, però —diu— poder ho he fet massa fort* [*evidència de veracitat: el capellà ho va admetre*].

[*Acaba la llegenda i comencen els comentaris de les informants 1 i 2.*]

[…]

I2 —Per això també ja es va descobrir…

I1 —Claro que es va descobrir…

I2 —Què li van fer, a aquell capellà?

I1 —Què li van fer? I què vols que li fessen? En aquell temps… no li van fer res. Què vols que li fessen, a aquell capellà?

I2 —Eren los més espavilats, en aquell temps…

I1 —Lo que no en va fer mai més a ningú, eh? Em penso que los llibres aquells los van enretirar, eh? Perquè havie passat casos, perquè havie passat això, en d'altres cases va passar també, i els degueren liquidar, perquè los quins eren més intel·ligents en aquella època eren los capellans, perquè teniven estudi. […] [*Comença el debat sobre l'adequació del càstig. La informant 1 que diu que el càstig li sembla desproporcionat.*] *Però*

això no es fa, de fer mal a una persona així, perquè això és un mal, és un mal, de fer una màgica a una persona que portave una casa… i fer això és molt… Jo no tindria pas valor de fer mal a ningú; al contrari, si poguessa fer bé a una persona, una necessitat, ho faria.

[*La informant 2 posa de manifest la funció exemplar de la llegenda. Hi ha un pecat i, per tant, d'acord amb la mentalitat de l'època i la moral catòlica, es justifica que hi hagi un càstig.*]

I2 —Però és que en aquell temps també una senyora que es casés i que al cap de set o vuit mesos ja tingués lo crio, això ja era algo fora de sèrie, era un pecat mortal, això.

[*La informant 1 introdueix la justificació del càstig, però, alhora, se solidaritza amb la víctima.*]

I1 —*I és per això que l'havie de castigar, però la va castigar, pobreta…, que li va fer…, lo cap la va fer girar*. I va fer aquells fills… i no sé com se'n va sortir de tení'ls, de crià'ls, perquè… I se'ls criava ella, eh?, fins a set o vuit mesos criave aquells fills. *Aquella dona de l'aigua m'ho havie explicat, això* [*evidència de veracitat*]. *Però això no es pot fer… Jo, un mal a una persona, no el voldria pas mai a ningú*, i en aquella època… [*La informant 1 tanca el torn de conversa insistint en l'opinió que el càstig és desproporcionat i mostrant complicitat i solidaritat amb la víctima.*]

La informant 1 havia sentit explicar la llegenda a una dona que vivia en una borda mentre conversaven sobre els fills. La llegenda explica uns fets extraordinaris: la mare amb la criatura al braç salta del balcó de forma involuntària i inexplicablement no es fan mal ni ella ni la filla.

Com en la llegenda anterior, s'observen moltes evidències de la «retòrica de la veritat» (Simonsen, 2019), ja que les dues informants diuen repetidament que els fets són certs. La llegenda, a més, planteja el debat sobre la creença i ho fa de forma molt clara tant quan la informant 2 mostra adhesió a la creença com quan el marit de la dona que havia explicat la llegenda a la informant 1 nega la creença. Finalment, l'exemplaritat del càstig apareix formulada de forma evident quan el capellà castiga la dona perquè ha tingut relacions sexuals i s'ha quedat embarassada abans del matrimoni. Recordem que la història s'explica entre dones, quan parlen dels fills. Per tant, té com a funció alertar les dones sobre una actuació que la moral de la església catòlica reprova. Tanmateix, la informant 1 es posa en el lloc de la dona, amb una actitud comprensiva, i formula opinions sobre la desproporció del càstig en una clara actitud de complicitat amb la víctima.

4. Conclusions

Les dues llegendes de màgica recollides a Andorra, en una situació de conversa en un petit grup de dones, compleixen les característiques pròpies de gènere. Com que es tracta de transcripcions del discurs oral, s'hi fan patents les intervencions, els comentaris i els posicionaments de les dones que participen en la conversa i, així, s'hi reflecteixen de forma clara aspectes com l'evidència de veracitat, el debat sobre la creença (per reforçar-la o per negar-la) i la funció exemplar que tenen aquestes llegendes d'acord amb les normes de conducta imposades per la religió catòlica de l'època en què tenien vigència. Finalment, les llegendes aporten el punt de vista de les participants en la conversa sobre les conductes de les dones amb relació a la maternitat i a la criança dels fills, i mostren, així mateix, la comprensió i la complicitat amb el seu comportament, alhora que qüestionen la desproporció del càstig exemplar a què són sotmeses.

5. Referències bibliogràfiques

Barthes, R. (1968). «L'effet de réel». Dins *Communications*, 11. Recherches sémiologiques le vraisemblable. 84-89. [Recuperat de <https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1968_num_11_1_1158>, data de consulta: 30/09/2022].

Comas d'Argemir, D. i Pujadas, J. J. (1997). *Andorra, un país de frontera*. Barcelona: Alta Fulla.

Dégh, L. (2001). *Legend and belief. Dialectics of a folklore genre*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Guiscafrè, J. (2019). «L'imaginari de la por al segle xix català: costums, creences, supersticions i llegendes». *Estudis de Literatura Oral Popular*. Studies in Oral Folk Literature, 8: 43-56.

Jason, H. (1977). *Ethnopoetry: form, content, function*. Bonn: Linguistica biblica.

Oriol, C. (1997). *Estudi del folklore andorrà en el seu context. «La guerra d'Andorra amb els Estats Units» i altres mostres de folklore*. Barcelona: Alta Fulla.

Oriol, C. (2002). *Introducció a l'etnopoètica. Teoria i formes del folklore en la cultura catalana*. Valls: Cossetània.

Oriol, C. (2019). «La llegenda, un dels grans gèneres del folklore narratiu». Dins Sunyer, M. i Samper, E. (eds.). *La llegenda*. Kassel: Edition Reichenberger. 7-22.

Oriol, C. i Samper. E. (eds.) (2013). *Això era i no era. Obra folklòrica de Josep M. Pujol*. Tarragona: Publicacions URV.

Pujol, J. M. (1991-92). «Folklore narratiu: la rondalla i la llegenda». Dins *De la literatura popular a la literatura culta. Seminari El gust per la lectura (curs 1991-92)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya – Departament d'Ensenyament – Direcció General d'Ordenació i Innovació Educativa – Servei d'Ensenyament del Català. 67-79.

Simonsen, M. (2019) «Comment distinguer entre conte et légende: critères internes, critères externes». Dins de *Estudis de Literatura Oral Popular. Studies in Oral Folk Literature*, 8: 99-107.

Patriarcalismes

Ignasi Terradas Saborit
Universitat de Barcelona

Amb la Dolors Comas he compartit la mateixa dificultat o «incomoditat epistemològica» amb el concepte de patriarcat: confusió, vaguetat i simplificació. Però no n'hem trobat un de millor i l'hem de continuar emprant. Ara li vull oferir un petit incís en un diàleg que va per llarg.

Parlo de patriarcalismes perquè considero que primer cal tractar el patriarcat com un programa, que diria Foucault, com un projecte *interessat*,[1] que té components diferents segons llocs i èpoques, i que també incideix de manera diversa sobre la societat. Té ingredients de curta i llarga durada i llocs des d'on irradia amb més o menys influència.

Quan anem a les institucions, podem percebre clarament la plasmació d'un projecte patriarcal pràctic-ideològic (interessat), més en unes èpoques que en altres, i amb les peculiaritats pròpies de cada època. Així, no és el mateix el tractament de la dona adúltera segons la Bíblia hebrea, segons els codis penals del segle xix a Espanya o a França, o en les demandes de divorci en l'actualitat.

1. 1949 i molt abans

Em proposo considerar dos programes o projectes interessats, que constitueixen els dos patriarcalismes més significatius de la història moderna d'Europa i del seu colonialisme. El més conservador, que vincula estretament monarquia, religió i ordre social i el que fonamenta bona part del que serà el liberalisme i que es caracteritza per una

1 És a dir, com una ideologia que sempre té una plasmació pràctica evident i que serveix a determinats interessos de voluntats de poder.

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 181–189. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

dissociació entre el ciutadà republicà o demòcrata i el cap de família que es pot mantenir com a dèspota en el seu territori «privat». El primer el representa l'obra de Filmer (1949) i el segon, la del seu gran crític, John Locke (1967).

Crec que és important assenyalar la coincidència temporal entre la publicació d'*El segon sexe*, de Simone de Beauvoir (1949), i la republicació (1949) que fa Peter Laslett del *Patriarcha: A defence of the natural power of Kings against the unnatural liberty of the people* (1680), de Robert Filmer: per recordar l'empremta que encara té llavors el patriarcalisme conservador de l'època moderna enfront del «liberal» de Locke. Lévi-Strauss havia publicat el 1947 *Les estructures elementals del parentiu*, amb un puntual però constant marcatge patriarcal, en presentar les dones com a objectes d'un intercanvi social fet per homes. La resposta estrictament formalista donada per Lévi-Strauss a la crítica que se li va fer sobre això va confirmar que la seva aposta patriarcalista era encara més arrelada del que semblava. Laslett escriu que la teoria de Filmer és la més generalitzadora i continuista del patriarcat, també la més absolutista. Quan republica el llibre de Filmer l'any 1949, Laslett (1949: 23) diu que per aquesta època, en la societat europea, hi ha una clara supervivència de les institucions patriarcals, sobretot en l'àmbit econòmic. Arriba a dir que «l'Europa d'avui en dia és quasi exactament la mateixa que l'Europa de la generació de Filmer»: amb l'excepció dels països comunistes, a la resta hi preval l'afavoriment dels primogènits en les famílies, la subordinació dels interessos de les dones als dels homes pel que fa a la possessió de propietats. Es dona per descomptat que sempre hi ha un home, un sol home per davant de tots els altres per heretar les possessions d'un pare. «*Aquestes són assumpcions del patriarcalisme*», diu Laslett.[2] I segueix: «al patriarcalisme es deu la identificació d'un home amb la seva descendència, i agombola una riquesa que considera que serà per als seus hereus». Sobretot en les famílies benestants es dona una èmfasi especial en la troncalitat dels heretaments i en les prelacions masculines per succeir, heretar i gestionar. Això, diu Laslett, és «una característica essencial de la tradició europea». I afegeix que «el patriarcalisme ha sigut sempre un pressupòsit essencial, potser el més essencial, del capitalisme. Ara bé, «si reculem tres segles, abans del desenvolupament de la visió liberal sobre la societat i de l'acceptació de l'individu com a independent i absolutament autònom, el patriarcalisme europeu era naturalment molt més fort»: veiem, doncs, una diferència històrica deguda a l'emergència d'una societat més individualista. Laslett considera que l'autèntic paternalisme és el que era més aviat corporatiu. I així el refereix en relació amb els estudis d'Antropologia Social: es tracta d'una forma específica de família i de les actituds socials que l'acompanyen: «La família patriarcal», diu, «ve marcada per la supremacia del pare, la inferioritat de les dones, les regles de primogenitura i coses consemblants». En el patriarcalisme més desenvolupat s'hi dona

2 Faig notar que Laslett parla de patriarcalisme precisament per referir-lo com a ideologia política.

la família extensa on el pare més vell governa també sobre els seus germans, sobre les seves germanes, nets, nebots, netes i sobre criats i criades, i dependents diversos de la casa. «L'antropòleg reconeix les societats patriarcals que consisteixen en associacions d'aquestes famílies: distingir-les d'altres institucions és de fonamental importància per l'antropologia social.» Així es coneix l'estructura política de les societats, el seu règim polític, cosa que també interessa a la ciència política i a la història econòmica, continua dient Laslett. I afegeix que també interessa a la psicologia, ja que el patriarcalisme afecta molt la socialització de les persones.

Per això, insisteix Laslett, és tan important l'obra de Filmer: és el teòric del patriarcalisme vinculat al règim de la monarquia absoluta i al seu forcejament amb l'adveniment del règim republicà. Laslett insisteix que la cultura europea de diferents períodes ha estat molt o quasi molt patriarcal: en les formes familiars, en les actituds emocionals, en la política, en l'economia i en la religió: Deu és un pare, hi ha el Papa, i s'espera de l'estat un comportament paternalista, entre una burocràcia assistencial i un despotisme més o menys punitiu.

2. El patriarcalisme de Filmer

D'acord amb la lectura de Laslett, del patriarcalisme de Filmer en destaco el següent:

- Que no hi ha cap altra forma natural de govern que no sigui la monarquia. Tota doctrina política és a la Bíblia i només a la Bíblia, on hi ha la revelació de la creació i voluntat divines i la veritat sobre la naturalesa del món. L'origen de la societat política es troba en la monarquia instituïda per Déu, no en els acords entre els homes per formar família o estat. I que tota monarquia procedeix del poder patern, patriarcal, que Déu concedí a Adam (Filmer articula la teoria de la monarquia establerta per Déu de Jean Bodin amb el patriarcat). La creació d'Adam i el mandat que Déu li dona és l'origen de la societat humana: amo de tota la terra i de les seves criatures. I tindrà la dona com a companya, però també subordinada: en el primer relat de la creació no és així («Els va crear home i dona», diu), no es parla de subordinació de la dona, però en el segon sí: Déu castiga la dona per haver menjat la fruita prohibida amb una maledicció que inclou que la dona desitjarà l'home i que aquest la dominarà (Gn 3,16).
- La subordinació de dones i fills a l'autoritat patriarcal és la rèplica que fa cada generació de la creació divina, per això pro-creen, refan la procreació segons el mandat diví. La primogenitura fa d'un patriarca un rei o el primer patriarca d'uns quants homes que podrien ser patriarques. D'aquesta manera, Filmer explica la desigualtat entre els mateixos homes. La propietat

ha estat sempre privada, del pare-patriarca, del rei, i aquest la pot distribuir, però hi té sempre un domini eminent. Adam era el propietari privat de tot el món. Res de béns en comunitat.

- El poder patriarcal de la monarquia és absolut i arbitrari. La societat humana és, per tant, desigual des del començament. Ara: el poder del monarca és sempre bo perquè ve de Déu. La idea d'un acord social, d'una voluntat mancomunada per construir el poder polític, és la d'una anarquia: no pot haver-hi un acord humà que satisfaci totes les voluntats sobre la forma de poder. Per tant, ni la democràcia ni l'aristocràcia són formes naturals de govern i no han sigut creades per Déu ni per les lleis que Déu ha donat als homes. No són els orígens del poder, que són divins: tots aquests altres poders no perduren, són usurpadors. La monarquia és la millor forma de govern, la que està concebuda i creada per durar més; la democràcia és la més artificiosa i efímera.
- La tirania tampoc deriva de la monarquia, no hi té res a veure. El tirà o és un autèntic monarca amb una missió divina que el poble no entén o és un usurpador que aviat rebrà el càstig diví: el mateix passa pel poder de tot patriarca. El poble no neix lliure per naturalesa, sinó dependent i subordinat al poder de pares i monarques, tal com Déu ho va establir d'ençà de la creació de l'home. De la mateixa manera que obeir els pares i honrar-los és una obligació moral i no el fruit d'un acord consensuat o d'una opció escollida, votada, també ho és respectar i honrar el monarca (com deia Groci, també en la relació entre muller i marit i entre aprenent i mestre).

Tot això serà atacat per Locke, que assentarà les bases del liberalisme polític modern: un contracte social entre caps de família (propietaris-patriarques) fet racionalment i per defensar la llibertat de la seva societat. La forma de la societat i els seus costums dependran d'aquesta llibertat i no d'una necessitat creada per la institució divina del poder entre els humans. Ara, com veurem, Locke es queda curt en la seva crítica a Filmer i, mentre ataca el patriarcalisme polític, restableix «per defecte» un patriarcalisme en l'àmbit «privat».

3. Locke i el patriarcalisme modern

Destaco, de la naturalització i individualització del patriarcalisme que fa Locke, els trets que caracteritzen el patriarcalisme de l'època moderna i contemporània. Abans caldria contextualitzar el patriarcalisme de Locke en relació amb el capitalisme, el republicanisme i l'absolutisme de la seva època. Ara, com bé diu Laslett, les idees de Locke han tingut un èxit bastant fora de lloc en l'època contemporània perquè s'han

pogut interpretar en termes de capitalisme, socialisme, liberalisme, democràcia i dret a la revolució. Però la combinació que fa Locke entre igualtat, llibertat i govern democràtic prefigura més aviat la discriminadora democràcia censatària, la de propietaris que són caps de família i que tenen patrimonis rellevants. Democratitza cap a baix els privilegis de la noblesa, fins als petits propietaris, però de cap manera no fa pujar cap amunt els drets dels treballadors. Macpherson (1962) exposa la teorització de Locke com a molt apropiada per al mercat capitalista. Laslett ho rebaixa a «criptocapitalisme». Em sembla que el que fa Locke és harmonitzar els interessos rendistes dels petits propietaris de l'Antic Règim amb el mercat obert a grans acumulacions de capital per part del nou capitalisme comercial, cosa que Marx analitzarà per la mateixa època. Aquesta harmonització es pot entendre com un plantejament liberal en el sentit d'una democràcia basada en la desigualtat social i en la igualtat legal. Des d'aquest punt de vista, Macpherson (1962) té tota la raó: Locke encaixa perfectament amb el capitalisme de domini de rendes agràries i beneficis comercials. Però l'obra de Locke brilla més per la seva oposició a l'absolutisme monàrquic i a l'Antic Règim en general, pel que fa a la discriminació fiscal i la desigualtat legal, que no pas per explicar i advocar pel capitalisme i els seus liberalismes, econòmic i polític.

Laslett destaca la teorització eminent de Locke: la separació del patriarcat familiar de la monarquia política i la confrontació entre una societat civil de propietaris ben representats al govern de la Commonwealth, i una monarquia i noblesa privilegiades que governen entre l'oligarquia i la tirania. Locke encarna les revolucions angleses dels propietaris rurals i de la burgesia comercial enfront de l'aristocràcia absolutista, no pas la lluita contra la desigualtat social dels anivelladors i comunitaristes anglesos del segle XVII, tot i que per un interès mobilitzador durant alguns períodes revolucionaris —com ha passat arreu— es fonguessin els dos grups.

Malgrat les seves crítiques radicals a Filmer, Locke acaba replantejant el patriarcat, si cal amb més naturalització (Filmer es basava en la Bíblia, no en la natura) i d'acord amb els principis filosòfics del sentit comú. Aquest patriarcalisme entra també en la monarquia i sobretot en la família i obté predicament —Locke tracta de destriar el que la naturalitat del sentit comú li diu— durant l'època moderna i contemporània. És el que Maine acollirà com a naturalment instaurat en la societat i que llavors es podrà entendre com un patriarcalisme victorià.

En el *Primer tractat*, Locke havia demostrat (cap. V) que el domini que Déu dona a Adam sobre Eva era pel càstig que Déu infligeix a la dona per haver-lo desobeït: no era una concessió original de govern feta directament a Adam. El destí de la dona venia marcat per un decret diví, no pel domini de l'home sobre ella. Al contrari, que l'home devia ajudar la dona a suportar el seu càstig per mor de la prole que interessava a l'home, ja que l'home també era castigat per Déu pel mateix pecat: a morir, treballar i

patir. El suposat domini patriarcal en la família seria un càstig de Déu amb maledicció per a tots dos, no com Filmer interpretava, una concessió divina de poder a l'home per dominar la dona. Ara bé, Locke reté d'aquest càstig el que considera la universalització del domini de l'home sobre la dona en l'àmbit domèstic, no en el polític. De dos éssers castigats pel mateix Amo i destinats a viure i a patir solidàriament, el patriarcalisme n'extreu el tret de desigualtat i asimetria de poder entre ells copsat en la maledicció divina: «desitjaràs a qui et dominarà»[3]. Evidentment —destaca Locke—, això no es pot aplicar a les relacions entre reis i vassalls com pretenia la teorització de Filmer, sinó a la relació entre marits i mullers. És així com Locke va col·locant el patriarcat bíblic en l'àmbit domèstic, i desfà la continuïtat entre aquest i el polític com pretenia Filmer. Adam és instituït per Déu en un poder patriarcal principalment sobre la dona, però no en un poder de monarca absolut. Aquest és el tema principal del *Primer tractat* de Locke, que critica el patriarcalisme universal de Filmer i el redueix a l'àmbit domèstic, maniobra que és un important punt de partença per les crítiques de Drake i Astell relatives al perquè de les lleis de subjecció de la dona, la seva exclusió de la política pública i la hipocresia de la misogínia «de saló».[4]

Ara bé, Locke tempera aquest poder unilateral del patriarcat (cap. VI): hi ha un poder i autoritat a la família, que mereix honra, respecte i obediència —també per lleis divines—, que és el format pel pare i la mare, no només pel pare. Però aquesta provisió obté només un pronunciament puntual a l'obra de Locke. Quan reformularà en el *Segon tractat* un patriarcalisme natural i de sentit comú ja no tindrà en compte aquest fet.

Locke (cap. VII, *Primer tractat*) sosté la llibertat natural dels homes (sempre portadors de propietat: «life, liberty and estate») enfront de l'absolutisme natural predicat per Filmer. També destaca el convencionalisme arbitrari de la primogenitura i de la genealogia patrilineal. És a dir que en el *Primer tractat*, dedicat gairebé tot a refutar l'obra de Filmer, Locke anul·la o relativitza el patriarcat, i el desautoritza com a font de poder polític i sostenidor principal de l'ordre social. El relega a l'àmbit domèstic i encara en rebaixa el poder, ja que el considera compartit per la muller de la casa, com a mínim respecte als fills i servents (sempre tenint com a subjecte de dret els pares d'una família benestant de propietaris).

Ara bé, en el *Segon tractat* apareixerà una reformulació del patriarcat que reprendrà alguns trets del mateix Filmer, això sí, descartant per complet la fusió i continuïtat entre absolutisme monàrquic i poder patriarcal familiar. En primer lloc, cal destacar la importància donada a la possessió d'una propietat (*estate*), encara que quan Locke parla de propietat inclou gairebé sempre la possessió d'un patrimoni, de la vida i d'unes

3 Segueixo la versió de l'Escola Bíblica de Jerusalem (1961).

4 Aquí no tinc espai per explicar millor les idees de Drake i Astell i les seves especials circumstàncies. Per explorar-ho una mica: Perry (1986, 1990), Smith (2001).

llibertats o drets. Però la importància dels béns patrimonials (inseparables de la vida i llibertats o drets per viure en societat) queda evidenciada en la seva teoria del dret natural, on respecta l'exercici de l'autotutela per castigar els ofensors de la propietat cercant reparació, repressió i instituint alguna acció per danys i perjudicis (cap. II). Segons Locke, aquest dret de l'estat de natura no pot ser eliminat per la societat civil o política, més aviat encarrilat per satisfer les ofenses segons lleis. D'aquesta manera, Locke —d'acord amb principis jurídics del propietarisme modern— estableix una continuïtat entre el dret vindicatori i el civil-penal.

A diferència de Filmer, Locke desfà el patriarcat respecte a la dependència dels fills envers els pares. Només són dependents per la seva incapacitat durant la minoria d'edat. És per la natura de la creixença humana que han de ser protegits pels seus pares fins que obtenen la raó i la facultat de judici per emancipar-se. Això és un altre factor de discontinuïtat en el suposat absolutisme patriarcal. També ho és la consideració que la família es basa en «una societat conjugal» (VII, *Segon tractat*) feta per «un pacte voluntari entre home i dona». Aquesta família és la primera societat, pactada entre iguals, i no marcada en els seus pactes per cap altre poder. D'aquest pacte entre home i dona que els converteix en marit i muller, en vindrà la societat de pares i fills i d'amos i servents (sempre amb el referent d'un patrimoni rellevant per sostenir la família, com farà Fustel de Coulanges per a la família romana entesa com a subjecte de religió i dret).

Locke destaca (cap. VII, *Segon tractat*) que la durada del compromís conjugal s'ha d'allargar en l'espècie humana degut a la extensió temporal que reclama la cura dels fills, però no pas per una subjecció indefinida que s'imposa a la dona per part del marit. El divorci és un dret que a l'Anglaterra de llavors es considerava quasi tradicional. Al mateix temps, Locke constata que la relació entre amo i servent és la de la venda d'un servei a canvi d'una remuneració, i que tot poder de l'amo sobre el seu servent està contingut i limitat en el contracte que hagin establert. Un domini absolut o poder arbitrari seria només per a captius de guerra o en l'estat d'esclavatge. Per a Locke només el patriarcat romà coincidiria plenament amb un patriarcat de família, tal com Fustel de Coulanges, McLennan i Starcke establiran en el segle XIX. Però a Locke no li interessa la historicitat d'aquest model, només l'evoca com aquell en el qual efectivament el *pater familias* exerceix de monarca absolut, encara que qüestiona la utilitat d'aquest poder absolut per a la mateixa família.

Ara bé, Locke redefineix i replanteja el patriarcalisme segons determinades característiques, que en part rehabiliten les de Filmer (darrera part del cap. IX):

- Que hi hagi governs derivats d'un dret patern obeeix històricament al fet que l'autoritat del pare sobre la família, per dret natural, podia haver generat la figura del monarca que governa paternalment sobre tothom. Però en cap cas aquest monarca o cabdill no podia gaudir d'un poder absolut sobre els altres, ni ostentar-lo per concessió divina.

- És propi sobretot del poder executiu governar amb *prerrogatives*: això és, quan pel bé del poble —amb arbitri equitatiu i actitud paternal— es limita per prudència o s'estén per magnanimitat l'efecte d'una llei, d'una política o d'una execució governativa. Les prerrogatives dels que manen permeten fer coses segons el seu lliure arbitri, especialment «on les lleis callen, i a vegades, a més, directament contra la lletra de les lleis, sempre pel bé públic», diu Locke (cap a la fi del cap. XIV). L'ús de la prerrogativa és un costum típicament patriarcal: «Quan les *commonwealths* diferien poc de les famílies pel nombre de gent, també diferien poc pel nombre de lleis: els governants, essent com els pares d'ells, preocupant-se pel seu benestar, governaven gairebé del tot per prerrogativa. Unes poques lleis servien de base i el criteri i la cura del governant servien per a tota la resta. La prerrogativa era el poder per fer el bé públic sense el recurs a la norma» (XIV, 166, 20). Ara bé, això es vicià quan els governants es corromperen per l'adulació, l'ambició i el lucre. Llavors s'hagueren de limitar les prerrogatives, i per això ara hi ha tantes lleis que les limiten. Passem, doncs, de governar amb sentit comú patern a governar amb restriccions democràtiques. Encara que Locke sosté aquesta segona necessitat, no amaga la nostàlgia pel govern paternalista d'una edat d'or, igual que els conservadors de l'absolutisme ideal. Ara, Locke també diu que quan han funcionat bé els governs amb prerrogatives, els seus successors, ja corruptes, s'han escudat en la tradició benvolent per exercir la seva tirania. En una monarquia constitucional, la prerrogativa del rei només ha de ser la de convocar parlaments.
- Locke es planteja que quan el poder de prerrogativa es vicia no hi ha res que el pugui aturar i doblegar. Cap jutge a la terra pot fer-hi front. «El poble no té cap altre recurs, quan això passa, com en tots els altres casos en què no tenen un jutge en aquesta terra, que clamar al Cel» (XIV, 167, 10). Déu, Pare etern, queda doncs com a suprema instància de la justícia, per sobre del monarca. Un poder patriarcal metafísic que va més enllà del poder físic dels monarques absolutistes. Locke també dona Déu i la paciència com a única apel·lació de justícia quan s'és vençut i captiu en una guerra injusta (XVI, 176).
- En el cap. XV, Locke reprèn, però, el tema que el poder patern és el que els pares tenen sobre els seus fills, per tal de governar-los pel seu bé, fins que arribin a l'ús de la raó o estat de coneixement. El poder patern queda establert mentre el fill no és capaç de gestionar la propietat.
- Locke afegeix que l'afecte i la tendresa que Déu posà en els cors dels pares envers els seus fills fa evident que no era per dur a terme un govern arbitrari,

sinó per ajudar, instruir i preservar la vida dels fills (XV, 170, 10). No era per poder esclavitzar-los o ajusticiar-los. El poder patern no té la jurisdicció del poder polític (XV, 170, 20), no arriba a tenir la propietat del fill.

- Però Locke no abandona totalment el fort arrelament «natural» del poder patern dins del poder polític: «Si un governant vol realment el benestar del seu poble, preservar les seves vides i les seves lleis», i tot això està en perill degut al seu govern, llavors no pot evitar que la gent ho noti igual que els fills noten quan el pare de família no els estima ni els cuida. És a dir que el paradigma del bon patriarca —el bon pare de família del dret— dona la imatge arquetípica del bon governant de la societat política.

Llavors, amb tot això, les dones, especialment com a mullers, queden «per defecte» excloses de l'ordre polític, tant en una monarquia constitucional com en una república censatària. Queden totalment relegades com a subjectes de l'ordre civil i polític i recloses en l'àmbit domèstic on preval el patriarcat «privat». Això és el que veien les feministes de l'època, Drake i Astell.

Locke estableix un règim democràtic en què la igualtat i la llibertat només tenen sentit pels propietaris enfront dels monarques absoluts, però Locke introdueix poc la seva crítica contra el despotisme polític de les monarquies a l'interior de les cases. El despotisme privat queda massa descartat de la seva crítica. És així com un bon demòcrata en l'àmbit públic pot ser també un bon dèspota en l'àmbit privat. D'això se'n queixen Drake i Astell.

4. Bibliografia

École Biblique de Jerusalem (1961). *La Sainte Bible*. París: Cerf.

Filmer, R. (1949 [1680]) *Patriarcha and other political works*. Oxford: Basil Blackwell.

Laslett, P. (1949) «Introduction», a *Filmer* (1949).

— (1967) «Introduction», a Locke (1967).

Locke, J. (1967 [1698]) *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge U. P.

Macpherson, C. B. (1962) *The political theory of possessive individualism*. Oxford: Clarendon.

Perry, R. (1986) *The celebrated Mary Astell*. Chicago: Chicago U. P.

— (1990) «Mary Astell and the feminist critique of possessive individualism», *Eighteenth-century Studies*, 23: 4.

Smith, H. (2001) «English «feminist» writings and Judith Drake's. *An essay in defence of the female sex* (1696)», *The Historical Journal*, 44: 3.

POLÍTICA, ECONOMIA I IDENTITAT

La construcción de la calidad del aceite de oliva en España

Encarnación Aguilar Criado
Universidad de Sevilla

A Dolors Comas,
de quien tanto aprendí y a quien tanto admiro.
Ambas compartimos nuestra identidad
con tierras olivareras de Cataluña y Andalucía.

1. Introducción

La estandarización y el productivismo definen la dinámica dominante del sistema agroalimentario en la actualidad, un proceso que ha fomentado la desconexión entre la agricultura y la alimentación (Hervieu, 1997), convirtiendo a la agricultura en un mero suministrador de materias primas para el sector agroalimentario (Aguilar, Amaya y Lozano, 2022).[1] Desde finales de siglo xx, los costes sociales y ambientales de este modelo han incentivado el inicio de otro modelo que promueve la multifuncionalidad de la agricultura y su sostenibilidad. Para esta realidad, conocida como «nueva ruralidad», el territorio, más allá de su valor productivo, se convierte en recurso, en un motor de desarrollo de estos nuevos territorios rurales (Esparcia y Escribano, 2012; Marsden, 2013).

El aceite de oliva es un claro ejemplo de estas dinámicas contrapuestas. Constituye un producto asociado tanto a una lógica productivista, orientada a la obtención de grandes cantidades de aceite indiferenciado (*commodity*), como a una lógica pospro-

1 Este texto es resultado del proyecto de investigación «Las marcas de calidad en el mundo rural: nuevos retos para productores y consumidores (CSO2013-42468-P)». Una primera versión de este texto dio lugar a la publicación Farré, Lozano y Aguilar, (2019).

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 193–203. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

ductivista, que fomenta su calidad e incorpora cualidades diferenciales asociadas a un territorio (Vilar Hernández *et alii*, 2011).

Este texto indaga en los procesos de construcción de la calidad. Trata de explicar cómo, junto a la aparición de unos estándares de calidad alimentaria regulados por las instituciones y los mercados, surgen dinámicas de producción de calidad que responden a atributos culturales de cada territorio (Quiñones *et alii*, 2016; Fernández-Zarza, Amaya y Aguilar, 2018). Distingue, por tanto, entre un modelo que pone en valor los aspectos objetivos de la calidad y otro que destaca los aspectos subjetivos (Champredonde y Muchnik, 2012).

El modelo «objetivable» considera que la calidad se construye a partir de unos criterios estandarizados y medibles. La calidad del aceite de oliva, desde esta lógica, se determina mediante la realización de análisis físico-químicos y sensoriales, sobre cuya base se establecen tres categorías: aceite de oliva virgen extra (AOVE), aceite de oliva vírgen y aceite de oliva. Estos estándares objetivables están establecidos por normativas de la Unión Europea (Reglamento 2568/91) y del Consejo Oleícola Internacional (COI) (Cabrera, 2015). Se fundamentan en procedimientos técnicos fijados específicamente en los procesos de producción, procesado, almacenamiento y distribución. Así, un aceite de máxima calidad se obtendrá a partir de una aceituna sana, recogida en su punto óptimo de madurez, procedente del árbol, cuya molturación se realice en el menor tiempo posible desde su recogida.

Este modelo de calidad objetivable se sustenta en un entramado de instituciones y centros de investigación. En el caso español, y especialmente en Andalucía, ha sido fundamental el papel del Instituto de la Grasa (CSIC) en colaboración con el COI. La labor de los técnicos del Instituto de Investigación y Formación Agraria y Pesquera (IFAPA) ha sido crucial para promover la modernización agraria y las nuevas prácticas tecnológicas.

El modelo «subjetivable» considera que la calidad de los alimentos está asociada a dinámicas territoriales y a procesos de localización y singularización. La calidad se desplaza del producto al territorio y toman relevancia los aspectos ambientales, sociales y culturales del aceite (Belletti *et alii*, 2015). Este tipo de calidad se articula en torno al conocimiento tradicional, táctico y práctico, en el que toma protagonismo la dimensión identitaria.

En todo caso, las dimensiones de esta calidad «subjetivable» también han sido sometidas a procesos de objetivación y de estandarización para protegerse de la competencia desleal. España posee una amplia trayectoria en la creación de marcas de calidad y para el caso del aceite de oliva posee 29 denominaciones de origen protegidas (DOP). Conseguir estas certificaciones supone que los diferentes territorios han tenido que identificar, seleccionar y estandarizar aquellos atributos que singularizan su aceite. En

este proceso surge el entramado de actores socioinstitucionales que, en la mayoría de los casos, tienen representación en los Consejos Reguladores de las DOP.[2]

Lo interesante es que estos dos tipos de calidad no se presentan de forma separada en los territorios, sino que interactúan de manera dinámica. El objetivo de este texto es analizar qué itinerario han seguido dos territorios con DOP de aceite de oliva de España a la hora de construir su modelo de calidad y las variables de la calidad sobre las que se han apoyado.

2. Conocimiento científico versus conocimiento tradicional

El conocimiento científico-técnico o saber experto constituye uno de los pilares que fundamenta el paradigma de la modernidad. Giddens (1999) señala que los sistemas expertos organizan grandes áreas del entorno material y social. Las sociedades actuales se constituyen como sociedades del conocimiento por la creciente relevancia social que ha adquirido la ciencia (Stehr, 1994), por el marcado predominio de la retórica científica sobre otras, fundamentalmente de la tradición, y por el protagonismo que adquiere la figura del experto. La cultura experta se institucionaliza, constituyéndose en un entramado que incluye a actores, prácticas, protocolos y tecnologías (Muriel, 2017).

Con todo, la acelerada expansión de los valores de la modernidad que irrumpen con la globalización de los ochenta también lleva aparejadas lógicas de localización que implican la reivindicación de las particularidades y las especificidades locales. Es así como en el seno de la modernidad se mantiene o se recupera un conocimiento tradicional, práctico, tácito o implícito, vinculado a valores como la tradición y la experiencia (Escobar, 2003; Reynoso, 2011).

Los resultados que presentamos en este texto forman parte de una investigación más amplia que se realizó en cuatro territorios españoles con DOP de aceite de oliva. Tres se ubican en Andalucía (DOP Estepa, DOP Priego de Córdoba y DOP Montoro-Adamuz) y uno en la de Cataluña (DOP Les Garrigues) (Farré, Lozano y Aguilar, 2020). Para este artículo hemos seleccionado el territorio de la DOP Estepa y el de la DOP Les Garrigues.[3] El territorio de la DOP Estepa representa la integración del modelo de calidad «objetivable» y el territorio de la DOP Les Garrigues ha asumido los valores del modelo de calidad «subjetivable».

2 En 1992 se estableció en la UE un marco regulatorio para la protección de las de los productos agroalimentarios [Reglamento (CEE) nº 2081/92].

3 El estudio responde a una metodología cualitativa, basado en el trabajo de campo intensivo realizado entre los años 2015-2018, con un total de 148 entrevistas a actores claves de ambos territorios.

3. Hacia un modelo de calidad estandarizada. El territorio de la DOP Estepa

El territorio que engloba la DOP Estepa ejemplifica las estrategias y la percepción de la calidad de las zonas que apuestan por el modelo calidad objetivable. Constituye uno de los referentes mundiales en la producción de aceites virgen extra de máxima calidad. Se trata de un proyecto liderado por el sector productivo y apoyado por un entramado científico-normativo-institucional.

Esta zona se ubica en la provincia de Sevilla, donde predominaba el cultivo tradicional de olivar, de secano, combinado con otros cultivos. En su mayor parte, el aceite se vendía a granel a las industrias refinadoras. Con la entrada de España en la Unión Europea, la estrategia del territorio se orientó hacía los estándares requeridos para ser clasificado en la categoría de mayor calidad.

Un hito fundamental fue la creación en 1987 de la cooperativa de segundo grado Oleoestepa. Con esta iniciativa, las cooperativas de la zona apostaban por unir sus recursos económicos para crear una estructura conjunta. Pronto se percataron de que para ello no bastaba con generar infraestructuras, sino que tenían que llevar el conocimiento «científico-técnico» al territorio. Su estrategia no se limitó, como sucedió en otras zonas, a formar y profesionalizar a los productores y elaboradores, sino que se orientó a generar su propio conocimiento en torno a la calidad. En 1994, solo cuatro años después de entrar en vigor la normativa sensorial europea, Oleoestepa ya contaba con un laboratorio para realizar los análisis físico-químicos del aceite y un panel de cata para los análisis organolépticos, ambos financiados por los programas de la Unión Europea. En 2005 se aprobó la DOP del aceite de oliva Estepa y Puente Genil, proyecto liderado desde Oleoestepa.

> Tipificar el aceite es fundamental. Es saber qué estamos vendiendo. La mayoría de las cooperativas de España cuando venden su aceite no sabe qué tipo de aceite es. Al maestro de almazara le parece fabuloso. Tienen un intermediario, se lleva la botella, la analiza en su casa o donde quiere, se lleva el aceite y se acabó. No hay control ni analíticas. En el caso de Oleoestepa nosotros tipificamos nuestro aceite (representante institucional, territorio DOP Estepa).

Los actores que impulsaron la creación de Oleoestepa, al ser naturales de la zona, han tenido capacidad de movilizar redes comarcales internas y generar consenso territorial. Pero también han sabido establecer vínculos con instituciones externas a la comarca (de ámbito provincial, autonómico, estatal y europeo). Ello les ha permitido acceder al conocimiento codificado e integrarse en el entramado científico-normativo-institucional que promueve el modelo objetivable de calidad del aceite de oliva en España. Han mantenido, por ejemplo, una estrecha relación con el CSIC, los SEA, los sindicatos agrarios o con diversos laboratorios.

4. La construcción del conocimiento en torno al producto

El aceite de oliva es el único producto agroalimentario cuya calidad se determina por la presencia de unos atributos sensoriales que han sido establecidos por una normativa europea de aplicación obligatoria. Los ensayos organolépticos se realizan bajo condiciones controladas por los paneles de cata, grupos de especialistas que realizan un análisis descriptivo-cuantitativo de acuerdo con técnicas sensoriales preestablecidas. Los datos de las respuestas individuales se tratan estadísticamente para objetivar los resultados. El COI detalla minuciosamente el modelo oficial de la ficha de cata, el vocabulario que se utiliza, la técnica a seguir y las instalaciones necesarias. Así mismo, un «índice global de calidad» (IGC) establece la fórmula que recoge los parámetros de calidad más usuales para los aceites vírgenes y da como resultado una puntuación que sintetiza el nivel de calidad de un determinado aceite.

Oleoestepa ha creado su propio panel de cata formando y seleccionado a sus integrantes. Este panel se erige como símbolo del conocimiento experto en el territorio. Además, ha establecido un IGC específicamente ponderado para darle un mayor peso a la variable organoléptica. La especificidad de su producto se define por una puntuación organoléptica de 7, con lo que se sitúa por encima del 6,5 estipulado para los AOVE. Oleoestepa elaboró su propio manual corporativo de calidad, en el que se concretan los cambios necesarios para todas las cooperativas. Se fomenta la expertización del sector (maestros de almazaras, gerentes de cooperativas, técnicos y agricultores) a través de cursos de formación impartidos por los técnicos del panel de cata.

5. La «cultura del aceite» en Estepa: la tradición de innovar

En este territorio existe una conceptualización consensuada de la calidad que asocia la retórica de la salud y la calidad nutricional a la capacidad de tecnificación y modernización de la producción. Se describe el aceite virgen extra como un zumo natural que no ha perdido sus atributos de calidad al ser sometido a un proceso industrial de refinado. La calidad del aceite no depende, por tanto, de las características intrínsecas del producto ni de las particularidades agronómicas del territorio que definen el particular perfil organoléptico de cada aceite. Lo que caracteriza a esta calidad objetivable es la presencia de unos rasgos estandarizados que se pueden adquirir con cambios en los procesos de producción: mejora en la recepción de la aceituna, lavado del producto, sistema continuo de centrifugado, almacenamiento en acero inoxidable, etc.

El discurso sobre la «cultura del aceite» en Estepa destaca el cambio revolucionario hacia los valores y prácticas científico-técnicos de la calidad que se ha dado en el territorio en los últimos veinte años. La percepción de producir y consumir un producto totalmente nuevo define el sentir generalizado. En este discurso, el pasado

y la tradición juegan un papel ambivalente. Por un lado, se considera que la tradición organizativa local es la base del éxito de la instauración del proyecto de calidad. Por otro lado, la tradición se valora negativamente porque simboliza un pasado en el que las cosas se hacían «mal» y en el que «no había cultura del aceite». El conocimiento tradicional es deslegitimado, puesto que su pervivencia ha sido un «lastre» a la hora de poner en valor los gustos y sabores del aceite de máxima calidad científico-técnica y de cambiar las pautas de autoconsumo de un producto tan identitario, asociado a los olores y sabores de la infancia.

> El aceite que se consume ahora no se ha consumido jamás de los jamases… Aquello era una locura… La primera aceituna que entraba en el molino era la que más hondo caía… y la última que salía. Salía aceite atrojado, fermentado, un aceite de pésima calidad que es el que se ha consumido siempre… La aceituna de hoy se molía dentro de dos meses. Mi padre iba a la cooperativa a por el aceite, lo echaba en bidón de hierro, se oxidaba, el bidón destapado… un desastre (olivarero, territorio DOP Estepa).

Los términos que utilizan los técnicos de esta comarca y que ejemplifican el proceso de transformación territorial vivido para la integración de esa nueva cultura del aceite son: *educar, enseñar, convencer, adiestrar, absorber, aprender, confiar, asimilar, transmitir, concienciar, transformar, cambiar*.

> Yo siempre digo… cuando vienen aquí los consumidores, las visitas, lo que buscan es romanticismo… esa leyenda romántica de cómo se hace en la tierra, la piedra… si es posible el burro… ¡Qué bonita esa esencia!!!… Ligada con lo de mi cooperativa de toda la vida… de mi pueblo… el aceite de toda la vida… falso, no hay nada más malo que el aceite de toda la vida (técnico de cooperativa, territorio DOP Estepa).

6. Hacía un modelo de calidad patrimonial. El territorio DOP Les Garrigues

El caso de la DOP Les Garrigues ejemplifica las estrategias y la percepción de la calidad de las zonas que apuestan por la calidad subjetivable y por el conocimiento tradicional. Este territorio se ubica en el sur de Cataluña, en la provincia de Lérida y paisajísticamente se caracteriza por una orografía escarpada con pequeñas explotaciones de olivar tradicional de secano combinadas con cultivo de almendro.

Actualmente, el territorio está inmerso en un proceso de despoblamiento que ha generado profundos debates sobre el modelo de desarrollo territorial a seguir: un modelo industrial de producción, liderado por una DOP que aglutine a gran parte del sector cooperativo, y un modelo de puesta en valor del territorio y del paisaje que pretende vincular el sector productivo al oleoturismo. Este último está liderado por un

entramado de instituciones locales, asociaciones culturales y patrimoniales, así como el sector restaurador y turístico y algunos molinos y pequeñas empresas privadas del sector terciario. Es así como se configura una calidad patrimonial «en disputa» que es un reflejo de los debates en torno al modelo de desarrollo que se debe implementar en el territorio y sobre las implicaciones socio-ambientales de los diferentes modelos de producción de aceite: agricultura de regadío o de secano; producción tradicional, intensiva o superintensiva; conocimiento tradicional o científico-técnico; sector productivo del aceite o sector terciario.

Esta DOP, la más antigua de España, surgió en 1975. Se creó por la iniciativa de una serie de cooperativas para poner en valor las singularidades del territorio y de la variedad de aceituna mayoritaria, la arbequina. Aunque esta iniciativa originalmente pretendía potenciar un aceite de calidad, las estrategias dominantes se han orientado a una mirada productivista del territorio. Se considera que la calidad del producto es intrínseca a las características orográficas y a la variedad de la zona. De ahí que, a diferencia de lo que ha ocurrido en muchos territorios con DOP, el proyecto de construcción de calidad se haya realizado al margen de esta.

A partir de los años noventa surgen una serie de asociaciones que enfatizan el valor del aceite y el oleoturismo como herramienta de dinamización territorial y de generación de cohesión interna de la comarca. Se crean una serie de entidades territoriales, como el Ateneu Garriguenc o el Centre d'Estudis de les Garrigues, centrales en la producción de conocimiento en torno a este valor patrimonial. A esta dinámica liderada por la sociedad civil se suman las administraciones locales (Ayuntamiento de Borges Blanques) y territoriales (Consell Comarcal de les Garrigues) promoviendo rutas de aceite o jornadas de visibilización y difusión del patrimonio oleícola.

A partir del 2000, esta dinámica se consolida y, al margen de la DOP, surgen diversas iniciativas, tanto de pequeñas marcas como de negocios de restauración y hostelería, que lideran el proyecto de oleoturismo a través de la Asociación para el Fomento del Turismo, en la que confluyen actores tanto privados como institucionales del ámbito municipal, regional y autonómico que apuestan por la calidad patrimonial.

7. La construcción del conocimiento en torno al territorio

En Les Garrigues, el conocimiento se desplaza del producto al territorio y toman relevancia los saberes vinculados a los aspectos culturales, ambientales y sociales del aceite. Se pone en valor un paisaje estructurado por bancales con muros de piedra seca (*espones*). El arte de la piedra seca, la revalorización de las construcciones arquitectónicas: las cabañas (*cavanes de volta*), aljibes, norias, etc. La singularidad arquitectónica del patrimonio industrial (antiguas prensas de biga, tinajas, capachos), así como el cono-

cimiento vernáculo y el patrimonio etnológico implicado en los procesos productivos. Se otorga importancia a la dimensión gastronómica y hedónica del aceite por sus posibilidades para promover el turismo, pero también prácticas sociales y ambientalmente sostenibles.

Los garantes de este conocimiento son vecinos que han generado tanto un conocimiento informal sobre el aceite y el territorio como nuevos expertos que implantan y difunden el conocimiento técnico-científico del aceite a través de instituciones, pero también de iniciativas oleoturísticas y gastronómicas. Algunos de estos expertos son chefs y catadores, pero también hay técnicos de asesorías y consultorías privadas, así como técnicos de patrimonio, de desarrollo local y de turismo.

A diferencia de lo sucedido en el caso anterior, en este territorio se ha impuesto un modelo territorial, horizontal y público-privado de gobernanza. No hay una única entidad que coordine o centralice el proceso de construcción de la calidad y su difusión. Pero es el sector terciario, y no el sector productivo tradicional, el que se erige como el interlocutor del territorio, el que ha construido un relato comarcal en torno a la revaloración y patrimonialización del aceite. Cursos de formación y profesionalización en oleoturismo, mesas redondas, fórums de debate, visitas organizadas de miembros del sector productivo o de la población en general a los equipamientos turísticos y culturales, son algunas de las acciones que forman parte de la red de difusión del conocimiento de la calidad patrimonial.

8. La cultura del aceite en Les Garrigues: un patrimonio transversal

El discurso mayoritario sobre la cultura del aceite se articula en torno al valor de sus especificidades territoriales y a la dimensión sensitiva, emotiva y sensorial vinculada a estas características. La retórica patrimonial, y no tanto la científico-técnica, es la que domina en este discurso.

> Cultura del aceite es algo transversal… es explorar el hecho patrimonial desde una perspectiva abierta… Cultivo igual remite solo a la producción, pero hay mucho más, todo lo que está alrededor, como son las historias que hay en el museo, no reflejadas en ningún sitio… Es algo abierto porque lo estamos creando constantemente… (técnica de equipamiento museístico, territorio DOP Les Garrigues).

El sector terciario se refiere a las dificultades encontradas en difundir la dimensión patrimonial de la «cultura del aceite» pues sienten que «nadan contra corriente» en su propio territorio. *Hacer pedagogía, difundir, formar, mostrar, enseñar, culturizar* son las palabras que definen las dificultades del cambio de hacia la mirada patrimonial del territorio. Y ello, porque la definición de *cultura del aceite* constituye un espacio de confrontación entre el sector terciario y el ámbito tradicional de producción y elabo-

ración del aceite (conformado por cooperativas). Como explica un innovador de Les Garrigues, es muy difícil promover este cambio cuando el agricultor «únicamente ve aceite, no ve paisaje». Por parte de los agricultores, la apuesta por el oleoturismo se ve con desconfianza; insisten, desde una mirada productiva del territorio, en que ellos son campesinos (*pagesos*) y no jardineros de un parque temático; señalan que ya existe un flujo de visitantes que acude al territorio para comprar aceite y que es desde esa perspectiva desde la que se tiene que potenciar el turismo, no desde un enfoque paisajístico o patrimonial.

> Porque se escribe mucho de estas cosas de conservación del patrimonio para gente que vive de otra cosa, porque piensa que aquí hay familias que tienen que vivir, que se tienen que ganar la vida. Tú lo que no puedes hacer es hacerlos trabajar como se trabajaba hace cincuenta años, porque no seríamos competitivos; ya cuesta ahora ser competitivos, imagina hacerlos trabajar con todo de *espones*. Lo que quieren es hacer una reserva india (olivarero, territorio DOP Les Garrigues).

El modelo de calidad patrimonial se considera la estrategia de resistencia más efectiva para revertir el estancamiento socioeconómico del territorio y frenar la despoblación y masculinización de la comarca. La capacidad de producir un relato territorial propio y de articular un modelo endógeno de desarrollo entorno a la cultura del aceite es el eje que aglutina al territorio en torno al nuevo proyecto de calidad. De ahí la necesidad de consensuar un conocimiento y un lenguaje común entorno a los valores patrimoniales compartidos, así como llegar a acuerdos sobre las dimensiones en disputa de la calidad patrimonial.

En este sentido, se considera primordial que la construcción de una alternativa oleoturística vaya asociada a procesos territorializados de producción del conocimiento. Muestra de ello es que tanto el Centro de la Cultura del Aceite de Cataluña, ubicado en la comarca, y el Club de Cata que auspicia esta entidad se conciben como el final exitoso de un proceso de reivindicación de ese conocimiento territorial que empezó hace veinte años. Actualmente, ambos espacios, junto al Museo del Aceite de Cataluña, se erigen como símbolos de la difusión de la cultura del aceite.

La difusión de esa «cultura del aceite» se concibe como una herramienta de empoderamiento y fomento de la autoestima territorial para revertir la posición subordinada del territorio ante una lógica productivista en la que no son competitivos. Se vislumbra como la mejor alternativa ante la dificultad de competir tanto en cantidad como en el modelo de calidad estandarizada y por tratarse de una ruralidad que no se adecúa a los modelos de turismo hegemónico.

9. Conclusiones

En este artículo hemos analizado el papel decisivo del conocimiento en el proceso de construcción de la calidad en los territorios olivareros. Los datos recabados nos han permitido confirmar que en el ámbito de la producción de aceite de oliva conviven los dos modelos de calidad alimentaria: el objetivable y el subjetivable.

El análisis destaca cómo los modelos desarrollados en cada territorio se sustentan en representaciones específicas sobre la calidad. En Estepa, la cultura del aceite se asocia al conocimiento científico-técnico del producto. En Les Garrigues, se vincula con los valores patrimoniales del territorio.

Este estudio nos permite reflexionar sobre la importancia de la territorialización de los procesos de producción, reproducción y difusión del conocimiento como eje básico para la sostenibilidad de estos espacios. Pensamos que la clave no está en la elección entre uno u otro modelo de calidad, sino en la capacidad de generar redes de aprendizaje y de cohesión territorial para promover dinámicas de desarrollo endógeno.

10. Bibliografía

Aguilar, E.; Amaya, S. y Lozano, C. (2022). «Importancia de la producción alimentaria con calidad diferenciada en el desarrollo de los territorios rurales». En: E. Moyano (Ed.). *La España rural: retos y oportunidades de futuro* (pp. 347-363). Cajamar.

Amaya, S.; Froelich, J. M. y Aguilar, E. (2019). «Singularidades en venta. Uso de valores culturales y construcción de la distintividad en los casos de jamón ibérico en España y de la carne de la Pampa en Brasil *Ager*». *Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural,* (26), 35-66.

Belletti, G.; Marescotti, A.; Sanz-Cañada, J. y Vakoufaris, H. (2015). «Linking protection of geographical indications to the environment: Evidence from the European Union olive-oil sector». *Land Use Policy,* (48), 94-106.

Cabrera Martínez, E.; Arriaza, M. y Rodríguez Entrena, M. (2015). «Is the extra virgin olive oil market facing a process of differentiation? A hedonic approach to disentangle the effect of quality attributes». *Grasas y Aceites,* 66, 4, e105.

Champredonde, M. y Muchnik, J. (2012). «A constructivist view on the quality of food: Argentinean experiences». En: F. Arfini, M. C. Mancini y M. Donati, (Eds.). *Local Agri-Food Systems in a Global World Market, Social and Environmental Challenges* (pp. 215-243). Cambridge Scholars Publishing.

Escobar, A. (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo». *Tabula Rasa,* (1), 51-86.

Esparcia, J. y Escribano, J. (2012). «La dimensión territorial en la programación». *Anales de Geografía,* 32(2), 227-252.

Farré, M.; Lozano, C. y Aguilar, E. (2019). «The Role of Knowledge in Constructing the Quality of Olive Oil in Spain». *Sustainability,* 11, 4029.

Farré, M.; Lozano, C. y Aguilar, E. (2020). «La nueva cultura del aceite como eje de transformación en los territorios olivareros andaluces». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 15*(1), 79-104.

Fernández-Zarza, M.; Amaya Corchuelo, S. y Aguilar Criado, E. (2018). «Placer, salud y sociabilidad. El hecho alimentario a través del jamón ibérico». *Dialectología y tradiciones populares, LXXIII*(2), 425-452.

Giddens, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial.

Hervieu, B. (1997). *Los campos del futuro*. MAPA.

Marsden, T. (2013). «From post-productionism to reflexive governance: Contested transitions in securing more sustainable food futures». *Journal of Rural Studies,* (29), 123-134.

Muriel, D. (2017). «El entramado experto en la construcción de identidades en la contemporaneidad». *Política y Sociedad,* 54, 143-161.

Quiñones-Ruiz, X. F.; Penker, M.; Belletti, G.; Marescotti, A.; Scaramuzzi, S.; Barzini, E.; Pircher, M.; Leitgeb, F. y Samper-Gartner, L. F. (2016). «Insights into the black box of collective efforts for the registration of Geographical Indications», *Land Use Policy,* (57), 103-116.

Reynoso, C. (2011). *Redes sociales y complejidad: Modelos interdisciplinarios en la gestión sostenible de la sociedad y la cultura*. Editorial SB.

Stehr, N. (1994). *Knowledge societies*. Sage.

Vilar Hernández, J.; Velasco, M. M.; Puentes, R. y Martínez Rodríguez, A. M. (2011). «El olivar adicional: Alternativas estratégicas de competitividad». *Grasas y Aceites,* (62), 221-229.

Mitología de una idea: la muralla de Ávila

María Cátedra Tomás

Universidad Complutense de Madrid

Dedicado, con mucho
afecto, a mi querida amiga
y colega Dolors

1. Introducción

Las murallas son el monumento que identifica más claramente a Ávila.[1] El nombre de la ciudad evoca inmediatamente las murallas y estas son el logotipo de su identidad. Constituyen un objeto que expresa como pocos la conjunción del tiempo y el espacio. La muralla es clave en la configuración espacial de la ciudad a la vez que refleja los hitos fundamentales de su historia. La sociotopografía urbana viene determinada por la existencia de las distintas partes de la ciudad en relación a la muralla —dentro, fuera— y los diferentes valores que se les atribuyen. La propia materialidad de los muros concentra abundante información epigráfica sobre el pasado urbano. En este sentido, las murallas son literalmente un museo y una biblioteca sobre la historia de la ciudad.

A pesar de su importancia, de la muralla se sabe muy poco. No hay certeza sobre la fecha de su construcción o el momento en que finalizaron las obras, sus constructores, la coincidencia o no con las antiguas murallas romanas, la interrelación de la muralla y la catedral y la situación concreta de la ciudad en el momento de la construcción y la repoblación. La mitología que sobre la muralla se forja a partir del siglo XIII y fundamental-

1 Estas líneas fueron elaboradas hace años para una conferencia (no publicada). Posteriormente utilicé algunos datos en Cátedra y Tapia, 2007.

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 205–225. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

mente en el XVI es posteriormente despreciada y abandonada por los historiadores del XIX tras someterla a revisión y fuerte crítica, pero estos ofrecen poco a cambio.[2]

Cualquier muralla es mucho más que un simple aparato bélico. Dentro de la variedad de enfoques posibles, voy a tratar de reflejar los significados políticos, de estratificación social, desde la perspectiva mitológica. Los mitos son aquí considerados, obviamente, en su acepción antropológica y no en el sentido popular de «mentira» o «falsedad». Desde esta perspectiva, los mitos ofrecen sistemas semánticos estructurados de cada cultura que capacitan a los miembros de un área cultural a entenderse entre sí, entender el mundo que les rodea y enfrentarse con lo desconocido. Parto de la idea de que nuestros modos de percibir e interpretar el mundo, desde el cuento a la ciencia social, la religión, o la filosofía, son parte de un corpus general de comentario sobre la condición humana, el cual se llama *mito* cuando no lo creemos o cuando pertenece a la cultura de otra gente. Todos los mitos pueden ser objeto de la misma clase de observación y análisis. Ofrecen fundamentalmente información sobre los valores de una época, sobre la sociedad que los mantiene.He escogido ciertos escenarios míticos que corresponden a otros tantos problemas básicos en torno al tema de las murallas: su construcción, su función bélica y su relación con la guerra contra el otro y la guerra con uno mismo, la estratificación y el poder. El material proviene de varias fuentes, historias de la ciudad que aparecen entre mediados del siglo XIII y comienzos del XVII. Sin embargo, hay dos documentos que he privilegiado: la *Crónica de la Población de Ávila*[3] y el libro de Luys Ariz *Historia de las Grandezas de la Ciudad de Avila*. El primero es la historia más antigua de la ciudad, una breve obra escrita hacia 1256 de autor anónimo. El segundo es el extenso texto de un monje benedictino, gran fabulador, quien en 1607 recrea y resume la historia mítica de la ciudad. Ambos textos muestran la evolución de un lugar que ha dejado de ser frontera, el desarrollo y desenlace del conflicto étnico, el cambio de valores de una sociedad que se dirige a la modernidad. Otro autor importante es Gonzalo de Ayora. Este escribe en 1519 una de las primeras corografías de la ciudad, la cual continuará hacia final de siglo, en 1595, Antonio de Cianca.

Por supuesto, soy consciente de que muchas de esas visiones sobre la construcción de la muralla y los primeros pobladores de la ciudad son valores del siglo XVI, interpretaciones interesadas de lo que sucedió. La fundación de la ciudad constituye una referencia cronológica, es la clave de la historia de la ciudad, el punto de partida mitológico. Y esa historia es algo que se crea continuamente; un mito es, por definición, atemporal. Por ello también aparecerán aquí y allá algunas referencias y continuidades del presente.

---

2 Una excepción es la obra de Ballesteros (1896) quien, si bien desde una posición crítica, las considera importantes.

3 Para distinguirla de otras crónicas, en adelante me referiré con mayúsculas y cursiva a esta *Crónica*.

2. En el comienzo del mundo

> [...] he aludido a lo difícil que es separar en las ciudades castellanas la historia de las leyendas [...]. El fenómeno se repite en Ávila con mayor exageración que en otro lugar alguno [...]. Contemplando el formidable cinturón de las murallas, casi se inclina uno a creer en la patraña mitológica del remoto abate [Ariz], pues no cuarenta, sino cuarenta mil Hércules debieron de ser necesarios para levantar estas ingentes fortificaciones (Francisco Grandmontagne).[4]

Las primeras murallas se erigen en la originaria población y prístina fundación de la ciudad.[5] Estas, según la mitología, son las de Alcideo, hijo de Hércules y de Ávila y nieto del mismo Júpiter. Ávila es señora de Gibraltar, vive en el norte de África y conoce a Hércules en unas «festividades que se facían en honor del Sol» a quien «oteó por uno de los Dioses». Con el tiempo, al fallecer su madre, Alcideo heredó todas sus pertenencias. El hermano de Ávila, Magonio, descontento de esta decisión, luchó contra su sobrino por arrebatarle sus posesiones. Tras varios avatares, Alcideo huye y se aleja de África, internándose en la Península a través de Cádiz. En el collado donde se fundará la ciudad de Ávila «otearon una gran junta de Palomas». Decidieron quedarse a poblar en este collado donde «fiço asiento con sus compañas, teniendo por buen aguero el bolejar de las Palomas»; besó la tierra en señal de posesión y «fiço sacrificios al Sol, matandole un Toro e una Baca blanca». La población de este momento era mixta («de esta arribada los Africanos maridados con los Hispanos»). Alcideo pone a la ciudad el nombre de su madre y, a los siete años de haber llegado, decide «cercar de muros fuertes» la población; inicia la obra al año siguiente y tarda 13 años en llevarla a cabo. La historia, según Ariz, fue contada por el obispo de Oviedo don Pelayo.

La fundación de la ciudad por algún Hércules (o uno de sus hijos o nietos) es un tema bastante común en la época, pero los autores precedentes solo lo plantean como una mera conjetura que, muy significativamente, proviene de la interpretación de las piedras de la muralla y de la importancia de la misma. Ayora en 1519 indica: «Porque en muchas partes de su cerca están las cunas y las clauas de Hércules por donde parece haber sido edificio suyo». Al final del siglo, según Cianca, «se colige y conjetura» haber sido fundación de Hispán («nieto de Hércules Orón Libio»), al igual que Segovia, por «ser la labor de su muralla y edificio tan bueno y de tan buena labor».[6]

4 En Ávila *de los Caballeros*, 1927; citado en Hernández Alegre, 1984: 235-237.

5 Esta fundación está recogida en Ariz, 1607: Parte 1, 14-17v.

6 Ayora, 1519: 44 y Cianca, 1595: 64v-65. Ambos autores son más serios y comedidos que Ariz. Ayora indica: «Me parece hauer leydo que Ávila fuesse colonia de romanos, pero no lo afirmo». Cianca escribe: «En la fundación de Ávila ningún autor he visto que afirme quién la fundó ni en qué tiempo fue fundada». Cianca señala que esas «cunas y clavas» no denotan necesariamente la presencia de Hércules.

La *Crónica de la Población de Ávila*, escrita hacia 1256, no indica nada sobre la construcción de la muralla, pero sí se refiere a la ocupación del espacio de la ciudad por parte de los repobladores, esta vez en la época de la Reconquista. Al igual que en la primera fundación, la elección del lugar se produce por medio de un ritual de adivinación mediante los *agoradores* y sus aves. La *Crónica* explica, mediante este rito, la diferente posición y jerarquía que en el futuro existirá entre los distintos grupos sociales y los diferentes valores de las dos mitades de la ciudad. Los *agoradores* de los primeros pobladores erraron al elegir la parte baja de la ciudad, junto al río, mientras que los que llegan después, con más sabios *agoradores*, eligen la parte alta de la villa, donde habitarán los más «poderossos» y «honrrados». Estos errores de elección, tan comunes en los mitos de muchos pueblos para explicar las diferencias sociales, tienen una decidida trascendencia en el futuro. La *Crónica* dice así:

> Quando el conde don Remondo [...] ouo de poblar a Auila, en la primera puebla vinieron gran compaña de buenos omes [...] e los de Coualeda e de Lara veníen delante e ouieron sus aues a entrante de la villa, e aquellos que sabían catar de agüeros entendieron que eran buenos para poblar allí e fueron poblar en la villa lo más cerca del agua; e los de Çinco Villas, que venían en pos dellos, ouieron essas aues mesmas, e Muño Echaminzuide, que venie con ellos, era más acabado agorador e dijo, por los que primero llegaron, que ouieron buenas aues, más que herraron en posar en lo baxo, çerca del agua, e que serían bien andantes siempre en fecho de armas, más en la villa que no serien tan poderossos ni tan honrrados como los que poblasen de la media villa arriba [...] que fue verdadero este agorador lo que dixo [...].[7]

Como en toda civilización clásica se trata de la práctica de un ritual de fundación mediante la adivinación. A finales del siglo XI, es precisamente el narrador de las «antigüedades» abulenses, don Pelayo de Oviedo, el personaje que supuestamente bendice el contorno de la proyectada cerca, antes incluso de la edificación de la muralla. El capítulo de Ariz dedicado a la población de Ávila «según la contó el Obispo don Pelayo de Oviedo en lenguaje antiguo»[8] comienza con una referencia al otro Pelayo («Pendolase que Pelayo Rey fue el primero que conquirio las Españas...») e informa de la donación de «cien homes de acauallo» que el rey Alfonso y su yerno, el conde Raimundo de Borgoña, hacen al asturiano Ximén Blázquez, al que encargan la puebla

7 Documento controvertido, despreciado primero y rehabilitado más. tarde. Fue publicado por primera vez en 1943. La *Crónica* pudo ser escrita a mediados del siglo XIII, aunque solo se conservan tres copias del XVI. Exalta los méritos de la clase dirigente y sufrió añadidos de personajes específicos para consolidar privilegios. La selección es mía sobre el documento publicado en 1943 por Gómez Moreno (pp. 21-22).

8 Estos mitos de origen son narrados por Luys Ariz, quien pone en boca del obispo Pelayo la narración de la historia en la época de la Reconquista. Toma datos de la *Historia Antigua o Segunda Leyenda de Ávila* (cuyo autor es probablemente Luis Pacheco Espinosa y fue escrita a finales del siglo XVI), aunque adorna convenientemente el relato. En autores anteriores corno Cianca o Ayora no aparece este obispo. Todas las referencias del texto corresponden a Ariz, 1607: Parte 2, cap. 3-8, p. 543; en la edición facsímil, 127 y ss.

y gobierno de Ávila. Los primeros pobladores se pusieron en marcha con «veynte y dos maestres de piedra tallar y doze de jometría», «tallantadores de maderas»… «e seiscientos carros». Otro asturiano, Fernán López Millo, recibió el encargo de «que carregasen los ganados, fierro, azero e la moneda que el Obispo Pelayo de León les diera». Esta suma tiene su interés, ya que se destinaba «para la fábrica de la Ciudad». También viajaron doscientos moros encadenados «para fabricar en la obra de la población». Tras ellos, el propio obispo acudió a la ciudad junto al conde don Ramón. El obispo armó *caualleros* a sus dos sobrinos criados en el palacio del rey, casó a uno de los pobladores con la hija de otro y se le pidió «que vendixesse todo el contorno donde se fabricassen los muros de la Ciudad». Se indica que hay gran abundancia de piedra de los antiguos muros que «ficiera Alçideo e de la que los Romanos, Godos y Moros carrejaron en lueñes tiempos» ya que «si la piedra ouira de ser tallada e carrejada a duro fuera bastante ningún rey, a fabricar tales muros». Este ritual se realizó así:

> El señor Obispo atendió a bendezir el termino e cercas de la Ciudad. E adornado con vestiduras Obispales., viajando en procesión muchos Prestes: e el señor Conde con los nobles, acercándose al sitio, onde las puertas de la Ciudad auian de fincar, fazian ende más detenencia, e bendicían e orauran mas que en los otros lugares, diziendo exorcismos, contra los enemigos del linaje humanal, a tal que en ningún tiempo ouisse poderío sobre la Ciudad. E fenecidas las bendiciones, el señor Conde, e Obispo fizieron retorno al Templo de señor San Salvador. E esse dia jantó con el señor Conde, e Infanta e otros nobles.

El conde «hizo merced al Obispo de muchas reliquias, e fincando los mojos en tierra, ante las santas reliquias las hizo adoración». El obispo las llevará a la catedral de Oviedo. Otro obispo de Ávila, Pedro Sánchez Zurraquín, inició la reparación de la catedral. Es interesante la forma de recaudar fondos para ambas obras y la trascendencia que se le supone fuera de las fronteras castellanas:

> E viajando el Obispo en Auila, oteando el templo de san Salvador, malparado de lueñes tiempos, e de las muchas aguas, fabló al señor rey don Alfonso, e le pidió de merced ca librasse algunos maravedís, para ampararle, e assí al señor Rey le dio codicia de reforçarle, e engrandecerle, faziendole de noble e rica fábrica: e de engrandecer de mayor juridición el Obispado con buenas possesiones e rentas. E embió letra al santo Padre, demandandole perdonanças para los que fiziessen limosnas, para la fábrica: e amen de auerllo concedido, para todos los Reynos de Castilla, León, e Vizcaya, Asturias e Galicia: embió letras a todos los Obispos, fuessen ayudadores con sus monedas. E otro tal fizo por Italia, e Francia, embiandoles sus perdonanças. E vos digo, ca en poco tiempo se amontonó gran pró de monedas, las cuales se arribaron en Aragón […] e siendo para obra tan santa […] el rey de Aragón […] le emponderó de cincuenta Moros, para que carrejasen en la obra del santo Templo.

Esta obra comenzó más tarde que la fábrica de las murallas («que la de la Ciudad ouo principio antes que la del santo Templo») y amplía o cambia el perímetro de las murallas precedentes: «más no sobre los cimientos de las primeras, sino en más alto lugar». Las obras fueron dirigidas por el romano Casandro, maestre de geometría, y el francés Florín de Pituerga, y se llevaron a cabo con gran laboriosidad: «Ca vos digo de verdad, que ouo en los primeros dias, más de ochocientos homes de labor; en la fábrica cada día … e se dio el principio el año de nuestro Señor de mil y nouenta, e fue fenecido el año de mil y nouenta y nueue». La obra de la catedral aún concentra mayor contingente de operarios (1900) y tiene lugar entre los años 1090-1107. En el momento en que escribe, Ariz indica:

> En estas cercas y muros, está encorporado el alcazar Real, con la santa Iglesia mayor y zimborrio fuerte: y son también acauadas y con tan hermosos y fuertes cubos, que cerradas las puertas ninguno puede entrar en la Ciudad [...]. Este Alcaçar; e Iglesia [...] con el otro Real que cae sobre la plaça del mercado grande, y torre de la esquina se comunican el vno por el otro, por lo alto de las murallas.

Autores posteriores recogen con orgullo este tema que resalta la importancia de la ciudad. Pocos años después, Gil González Dávila escribía:

> [...] vna dellas fue Ávila por ser lugar importante, dando el cuydado dello al Conde Don Ramon. Dio principio de su población, con gente belicosa, y noble de las montañas de Obiedo, y del Reyno de León, y sus murallas también [...]. A vn mismo tiempo se edificava la Iglesia Cathedral, favoreciendo su obra el mismo Rey [...] y concediendo el Pontífice Romano-. grandes perdones a los que diessen limosnas para que se edificasse este nuevo templo a Dios [...] y dize la historia antigua: Que en poco espacio de tiempo se amontonó gran moneda de los Reynos de Francia y de todos los de España [...] (González Dávila, 1618: 236-237; en la edición facsímil 60-61).

3. La construcción mental de la ciudad

El texto de la *Crónica*, la historia local más antigua, se inicia con un ritual de adivinación, etapa inicial de la estructura del rito de fundación.[9] En muchos pueblos actuales y en la Antigüedad clásica las razones concretas y racionales de ocupación del espacio (como la defensa, la economía o la higiene) se expresan en lenguaje mítico. Especialmente la adivinación a través de las aves es un terna antiguo y recurrente. Se dice que Rómulo, iniciado en la ciencia de los augurios, pidió a los dioses que le revelaran su voluntad a través del vuelo de las aves. Él y Remo se fueron a la cima de una colina para observar

9 En su versión etrusca (que pasa a los romanos y se mantiene en el ceremonial de la Edad Media) las fases del rito son: adivinación, delimitación, deposición de reliquias, orientación y cuartelación. Sobre tos rituales de fundación véase Rykwert, 1985, al que sigo en estas páginas.

las aves de buen augurio. Hubo una competición entre ambos hermanos que terminó a favor de Rómulo, quien vio mayor número de buitres en el cielo. El rito se mantendrá vivo y marcará el ceremonial de la Edad Media tardía y del Renacimiento.

El rito de la fundación de la ciudad es uno de los grandes tópicos de la experiencia religiosa. La construcción de una morada humana o de un edificio era anamnesis, el recuerdo de la instauración divina de un centro del universo. Por ello el emplazamiento no era elegido arbitrariamente sino «descubierto» mediante la revelación de una instancia divina. El adivino trataba de conocer la voluntad de los dioses, pues de su voluntad dependía el éxito de la ciudad y su prosperidad. En diferentes periodos de la historia se puede observar que las ventajas de mi emplazamiento concreto han sido reveladas a los colonizadores como un don directo y arbitrario de Dios o los santos y no como un logro calculado.[10] Esto no supone que se dejaran de lado los criterios racionales de ocupación del espacio. Había cierto margen de maniobra en el caso de presagios negativos, que se manipulaban a base de repetir la prueba, hacer sacrificios e incluso alguna trampa. El augur determinaba si la persona y el momento de la fundación eran aceptables a los dioses: el procedimiento consistía, como ha indicado Rykwert, en convertir en centro del universo la colina en que se desarrollaba el rito.

En el caso de Ávila la elección del solar destaca la importancia del factor defensivo (en lo alto de la ciudad) sobre otras consideraciones de tipo más práctico (la cercanía del agua). En ambos casos se trata de una población guerrera («que serían bien andantes siempre en fecho de armas») pero desde sus inicios estratificada por su ocupación del espacio («no serían tan poderossos ni tan honrrados»). Muy significativamente, la zona cercana al río, la llamada barriada del Puente, ha sido donde se ha concentrado tradicionalmente la población artesana y obrera de Ávila, frente a la parte alta, la zona aristocrática, donde ha vivido la población noble y la élite eclesiástica.

Tras la relación de la fundación de Ávila y la edificación de las primeras murallas por Alcideo, Ariz termina su narración con estas palabras: «La ciudad de Auila bien con razón será pendolada entre las más Antiguas de las Españas, ca fue antiguamente fundada por vn noble Caudillo, fijo de Hércules, que arribó desde Africa». Estas líneas sugieren una de las funciones más importantes de los mitos de origen: proporcionar una antigüedad a la ciudad a través del héroe fundador de la misma. Precisamente, la fundación de ciudades es una de las tareas típicas de todo tipo de héroes. Las ciudades que no contaban como fundador con un héroe «histórico» se inventaron uno, cuya imagen se componía de diferentes retazos de mitos. La ciudad tenía que haber sido fundada por un héroe y solo un héroe podía fundar una ciudad. Como indicó Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua*, la historia en realidad era historia sagrada y local y comenzaba por

10 Las apariciones de imágenes en montañas o lugares de difícil acceso han funcionado también como origen de poblaciones por designios divinos, no siempre comprensibles. En ocasiones la imagen tozudamente «vuelve» al lugar en que se aparece cuando es trasladada de sitio.

la fundación de la ciudad. Cada ciudad poseía su propio calendario, religión, historia y murallas. La narración corresponde a una vieja tradición que ya aparece en la cultura griega y posteriormente vuelve a surgir a lo largo de la Edad Media de forma anónima y tradicional. La naturaleza semidivina del héroe fundador suele provenir del hecho de ser engendrado por un progenitor divino y otro humano, generalmente una virgen. Así se convierte en un mediador entre el cielo y la tierra, la ciudad en la que uno nace y la que crea, o la naturaleza y la cultura como en el caso de los gemelos romanos Rómulo y Remo, alimentados por una loba.[11] En el caso de Ávila parece que la mediación se produce entre dos continentes, África y Europa, y está simbolizada por una madre de Gibraltar, justo en el límite, un padre africano y una fundación en la Península.

Concretamente, la figura de Hércules es una de las más comunes en el origen supuesto de varias ciudades españolas. Este héroe (que proviene de una imagen popular) está asociado la fuerza y la valentía, valores importantes en la convulsa sociedad de frontera que representa el pasado de Ávila. De esta popularidad y del intento de las ciudades de tener un digno fundador da cuenta el hecho que Antonio de Cianca (1595, 65) señala que «ha habido en el mundo más de quarenta Hércules» —cuarenta y tres concretamente, según el cómputo de Alonso de Madrigal el Tostado—. Obviamente, hay intereses dominantes en la búsqueda de orígenes remotos y étnicos. La magnificación de los orígenes [12] de las ciudades reproducirá la preocupación por la pureza de sangre de linajes y familias.

El descendiente de uno de estos héroes le corresponde a Ávila, que entra así en la historia y hace exclamar con tanto orgullo a Ariz su antigüedad y nobleza en una época en que la ciudad empieza a vivir exclusivamente de sus pasadas glorias. Pero no hay un único héroe, teniendo en cuenta las distintas poblaciones y repoblaciones que sufre el lugar: Raimundo de Borgoña toma en la época medieval el rol de héroe que para la Antigüedad detentaba Alcideo; y un lugar muy especial ocupa el obispo don Pelayo de Oviedo, el mítico personaje que bendice la proyectada cerca de Ávila. El primero entronca directamente con la realeza; el segundo, con la jerarquía eclesiástica de más prestigio.

La bendición de la cerca es el equivalente, en época medieval, del ritual de delimitación que se practicaba en Roma. Como un autor ha indicado, *«el* esfuerzo por establecer netamente los límites es siempre un rasgo característico del pensamiento

11 Los rituales de fundación también pueden expresar otras mediaciones: el campo y la ciudad, y los sexos. Un autor bizantino, Juan Lido, escribió «habiendo uncido un toro y una becerra, [Rómulo] caminó en torno a los muros, llevando el macho hacia fuera, en dirección a los campos, y la hembra hacia la ciudad, para que los varones fueran temibles a los extraños y fecundas las mujeres en el hogar». Esta interpretación pone de manifiesto los valores del rito, la fortaleza y la fecundidad que, asociada a los sexos, se intenta trasmitir a la ciudad. Citado en Rykwert, 1985: 155.

12 Véase Caro Baroja, 1987. Otra tesis es la fundación de algunas ciudades por el nieto de Noé, Tubal, que se supone es el primer poblador de España. En muchos lugares esta ascendencia se logra a través de la falsificación de un escritor del siglo XVI-XVII, el padre Jerónimo Román de la Higuera.

religioso romano» (Kurt Latte, citado en Rykwert, 1985: 60). Al fundar una ciudad en época romana «rodean y marcan primero con un arado todo el espacio y el recinto en el que piensan edificar». Este es un acto de posesión que se realiza con la intervención de animales. La parte más importante del rito de fundación fue la apertura del *sulcus primigenius,* el surco inicial de la futura muralla, trazado por el fundador con una reja y un arado de bronce al que se uncía una novilla y un toro blancos: el toro se situaba por la parte de fuera y la novilla por el lado de dentro del surco. El fundador llevaba el arado oblicuamente de manera que la tierra cayera dentro del surco y al llegar a lo que serían las puertas del recinto levantaba en vilo el arado. Por ello los muros que seguían esta línea eran sagrados, mientras que las puertas estaban sujetas a la jurisdicción civil. Este ritual, en su origen etrusco, sobrevivirá durante siglos. En Europa los ritos etrusco-romanos se integraron y fueron adoptados tanto por la Iglesia como por la sociedad civil. La consagración de altares e iglesias repetía esta representación dramática de la creación del mundo que es la esencia del ritual.

En época medieval, el modelo de ciudad proviene de Roma, una de las ciudades que, junto con Jerusalén, Babilonia y Bizancio, forman el complejo mítico de la ciudad en la Edad Media, con sus diferentes percepciones y valores asociados.[13] Por poner un ejemplo, los animales que aparecen en los relatos míticos (aves, toro y vaca o becerra) son los mismos que aparecen en la *Crónica,* en la relación de Ariz y en la leyenda de Rómulo y Remo. El propio Rómulo unce un toro y una becerra y traza un surco con una reja. La asociación no es gratuita; Ayora (1519: 24) considera que la ciudad habría sido un trasunto de la ciudad del Lacio («Avila, una Roma pequeña») de haber tenido buenos escritores que narraran sus hazañas bélicas.

¿Por qué se necesita este ritual? La noción de límite —y discontinuidad— es un elemento esencial en la constitución y representación simbólica de los sistemas espaciales de los grupos humanos. Cerrar o limitar supone la idea de trascendencia, esencial para la construcción de relaciones lógicas o estéticas; limitar un mundo es trascenderlo. Quizá una de las primeras y primarias limitaciones del espacio es la que se produce al distinguir entre espacio humanizado y espacio salvaje, el espacio natural y el espacio cultural. El primero es un espacio caótico y peligroso frente al segundo, del propio hábitat, seguro y ordenado. La construcción es, por definición, un acto contra la naturaleza; al seleccionar un solar se le separa de la naturaleza. Es también una forma de posesión —siempre se posee el sitio sobre el que se edifica—. La separación se experimenta como una pérdida, una división, el mal, la caída y la necesidad. Quizá

13 Según Zumthor (1994), estos modelos medievales se alimentan de una corriente arquetípica que determina la imaginación y la palabra: cierre (aislamiento), solidez (seguridad) y verticalidad (grandeza y poder). La ciudad se asienta sola, sólida y segura, en una Creación cuyas tradiciones denuncian la debilidad y la fugacidad. Su centralidad desmiente el salvajismo (la ruralidad), es espacio de franquicia y centro de poder (muros, torres, atalayas). Alta como el cielo y poderosa y temible como una voluntad sobrenatural.

por ello la creación de una ciudad está señalada por un asesinato, tal como aparece en la Biblia, donde el primer fundador de una ciudad es un fratricida —Caín—, al que siguen otros —como Rómulo— o un parricida —Teseo— o infanticida. Quizá más tenuemente planteado, en el caso de Alcideo también se puede observar este elemento de división y separación familiar a través de la lucha con su tío Magonio. Como ha indicado Rykwert, la fundación de una ciudad parece llevar emparejado el peso de la culpa. Sin embargo, la delimitación a través del arado o del muro define la ciudad como una nueva creación, una unidad legal y un territorial inviolable. En el caso de Roma, parece ser que Remo se mofaba de su hermano mientras este cavaba una zanja donde se habría de disponer los cimientos de la muralla de la ciudad. Rómulo mató a Remo al saltar irrespetuosamente por encima de la zanja. Es significativo que se señale le mata por sacrílego, «por haber osado saltar sobre un lugar sagrado e inviolable»: un pequeño muro sobre el que se puede saltar. Plutarco indica que los muros son sagrados porque «hemos de estar dispuestos a morir generosamente en su defensa». La seguridad y el carácter intocable de los muros estaban garantizados por la unión del cielo y la tierra. El que atravesaba aquel punto en que se unían el cielo y la tierra era enemigo de la vida que aquella unión garantizaba (Rykwert, 1985: 10 y 154-156).

En este contexto la bendición de la cerca no es un mero gesto ritual. Las *Partidas* de Alfonso X el Sabio no solo definen la ciudad por sus murallas, sino que se las califica como «sagradas» al igual que sus límites: «Santas cosas son llamadas los muros et las puertas de las cibdades e de las villas». La ciudad amurallada es «más noble, et más honrada et más apuesta» y es un honor para la ciudad ser cercada de murallas (Valdeón Baruque, 1991). Las puertas son, a diferencia de la consideración profana anterior, la zona más ritualizada, objeto de mayor atención («onde las puertas de la Ciudad auian de ficar, fazian ende más detenencia, e bendicían e orauan más que en los otros lugares, diziendo exorcismos contra los enemigos del linaje humanal, a tal que en ningún tiempo ouisse poderío sobre la Ciudad»). Esta atención a los límites se debe a la ambivalencia de la puerta y su vulnerabilidad. La puerta en ciertos contextos es un sinónimo de franqueza, alianza y salvación.14 El acto de entrar por la puerta es una manera de establecer alianza con quienes viven dentro de los muros. Pero es también el lugar más del mayor peligro puesto que es la frontera con el mundo exterior. La ciudad no es solo un espacio físico sino un territorio moral. La puerta es su frontera y de ahí el peligro y ritualización del umbral. Todos los márgenes son peligrosos, al igual que toda estructura de ideas es vulnerable en sus márgenes.[15]

14 Como indica esta metáfora desde la esfera religiosa: «El que no entra por la puerta del redil, sino que salta la tapia, es ladrón y salteador. Pero el que entra por la puerta, ese es el pastor de las ovejas [...] Yo soy la puerta; si uno entra por mí, se salvará, y entrará y saldrá, y encontrará pastos». Sobre la puerta he escrito unas líneas: Cátedra, 1990.

15 Según Zumthor (1994), más que la muralla, el emblema de lo que es en esencia la ciudad es la puerta o las puertas. Bifronte, entrada y salida de hombres, punto débil de la fortificación, pero especialmente defendida. Plutarco sugiere esta ambivalencia de las puertas al indicar que a través de ellas «pasan mercaderías y los cuerpos de los muertos».

La referencia al obispo Pelayo de Oviedo bendiciendo la cerca de la ciudad cobra, pues, un significado clave. Pero fijémonos en el personaje y el contexto que se le supone, la repoblación de la ciudad. Ante la dudosa presencia del obispo en la ciudad, algunos historiadores locales han intentado explicar su actividad argumentando que era natural de la misma. Sin embargo, no hay rastro de su existencia en fuentes o autores anteriores a Ariz, como la *Crónica* o Cianca. Aunque se considera un anacronismo histórico,[16] es significativa la aparición de este obispo que duplica, en la etapa repobladora, similar episodio en la cristianización de la ciudad, que se supone lleva a cabo san Segundo, el primer obispo de Ávila. Obviamente, el nombre del obispo Pelayo y la variedad de Pelayos (el de León, el rey Pelayo...) evoca resonancias de mitos de la Reconquista en la que estuvieron embarcados los caballeros abulenses. Asturias representa aquí la esencia de España, el origen de la gesta, y por ello la evocación al otro Pelayo que la inicia («Pendolase que Pelayo fue el primero que conquirió las Españas»). Este intento de entroncarse con lo más granado de la historia se aprecia también en el protagonismo de diversos asturianos en la población y gobierno de la ciudad (Ximén Blázquez y Álvaro Álvarez, los primeros gobernadores; Fernán López Trillo, encomendado de la custodia de la ciudad; Sancho de Estrada, jefe de los guerreros).[17] El ritual de la bendición de la cerca congrega al obispo Pelayo, al conde don Ramón, los prestes y los nobles. Por supuesto, no hay constancia de que asistan los oficiales artesanos y los doscientos moros encadenados que trabajarán en la fábrica de la ciudad. Al acabar la bendición, un nuevo ritual de comensalidad les vuelve a unir («E fenecidas las bendiciones, el señor Conde e Obispo [...] esse día jantó con el Conde, e Infanta e otros nobles»). Finalmente, el conde ofrece a su visitante reliquias, valiosa moneda de la época.[18]

---

16 José Belmonte Díaz (1986) indica que Pelayo, obispo de Oviedo, vive entre los siglos XI y XII, aunque hay distintas estimaciones según los autores. Para García de Valdeavellano, el obispo ocupa la sede de Oviedo de 1101-1129. Pero el obispo es consagrado el 29-12-1098 y muere el 28-1-1153. Ariz afirma estar siguiendo una copia del manuscrito de Hernán de Illanes de 1315, probablemente muy adornada por él, especialmente en los increíbles diálogos del obispo.

17 Muy significativamente apenas han quedado restos en la toponimia abulense de estos pobladores asturianos, pese al desproporcionado rol en la población que se les atribuye (Barrios 1983: nota 4). De la misma manera, Ariz apenas dice nada sobre los pobladores franceses que vinieron con Raimundo de Borgoña (aunque se mencionan algunos nombres como invitados de una boda), un dato que señala extrañado Ballesteros (1896: 97). Probablemente, a finales del XVI se trataba de mostrar una gesta netamente «hispánica».

18 Reliquias que, por cierto, no abundaban en Ávila. Véase Cátedra, 1997: capítulo II.

La bendición de la proyectada cerca es en realidad un ritual de *passage*, pero no es el único. El obispo Pelayo también arma caballeros y organiza enlaces matrimoniales entre distintos pobladores. Nótese que estas ceremonias representan dos pilares en la sociedad de la época: el honor de los caballeros y de la ciudad y su perpetuidad a través del matrimonio. Esta estrecha unión de las esferas civiles y religiosas se aprecia del mismo modo en el hecho de que catedral y murallas forman una unidad, y no solo física, unida a su vez al alcázar («Este Alcaçar, e Iglesia…con el otro Real que cae sobre la plaça del mercado grande, y torre de la esquina se comunican el vno por el otro, por lo alto de las murallas»).

Otro tema que se desprende del relato, especialmente evidente en la recogida de fondos para las obras de muralla y catedral, es la imagen de poder, fuerza y trascendencia de la repoblación abulense que se intenta trasmitir. La financiación de las obras se convierte en un asunto de importancia nacional e internacional, donde intervienen los distintos reinos de España, los obispos y el papa, las gentes de Francia e Italia. Precisamente los supuestos directores de las obras son de estas dos últimas nacionalidades —el maestre francés Florín de Pituerga y el romano Casandro—. Así se convierte la repoblación en una gesta internacional, la construcción de imponentes murallas y la catedral, en una forma de religiosidad que une a Europa frente a la guerra contra los moros. La asignación de dinero y fuerza de trabajo («doscientos moros encadenados para fabricar en la obra de la población»; «cincuenta Moros para que carrejasen en la obra del santo Templo»), las ingentes peonadas personales («más de ochocientos homes de labor en la fábrica cada día»; «más de 1900 hombres») que aparecen en el relato son fruto de limosnas y sacrificios a cambio de las *perdonanças* del papa, una especie de cruzada. Muy en consonancia con la fecha de terminación de las obras (1099), otro *passage* temporal, el cierre del siglo. [19]

Por último, la bendición de la cerca coloca a la ciudad bajo un protector o protectora divino y ello forma parte de un elaborado aparato defensivo metafísico. Hay unas defensas materiales como los muros, terraplenes y los fosos y otras defensas mágicas como fórmulas y ritos. En el caso de Ávila es posible que haya otro anillo simbólico alrededor de las murallas. Se ha indicado repetidamente que tras cada puerta de la muralla hay, o ha habido, indefectiblemente, una iglesia.

19 José M.ª Quadrado (1884: 304) ya enumera varios de estos mitos en relación a la construcción de la muralla: el perímetro trazado por el conde y bendecido por el obispo; los nueve años de construcción situados justo en el cambio de siglo (1090-1099); los mil novecientos operarios, moros incluidos; la inauguración de las obras de la catedral en 1091 por Pedro Sánchez Rurraquín con los caudales recogidos en Francia, Italia y España y su terminación en 1107. Parece ser que estas historias aparecen fundamentalmente a finales del siglo XVI; aparecen recogidas especialmente en la *Historia Antigua o Segunda Leyenda de Ávila* de Luis Pacheco de Espinosa y luego fueron popularizadas por Ariz en 1607.

4. La guerra contra uno mismo

Como vimos al comienzo de este ensayo, la elección del solar llevó aparejado una distinción social entre los pobladores: los de abajo y los de arriba.[20] Esta diferencia de lugar explica la diferencia de posición entre los *buenos omes* de Covaleda y Lara —los de abajo— y los de Cinco Villas —los de arriba—. La estratificación social aparece junto al mismo comienzo de la ciudad y la aparición de los primeros pobladores. Los «más elevados» a nivel espacial serán los de mayor rango social.

Inmediatamente después, la *Crónica* señala una segunda diferenciación sobre la base del modo de vida. Mientras los de Cinco Villas, en adelante llamados *serranos,* se especializarán en «pleyto de armas e en defender a todos los ottros», otros pobladores se dedican a actividades menos nobles («metieronse a comprar e a vender e fazer otras baratas»). Un hecho que aumenta su división, según la *Crónica:*

> E assi acaesçió que una vez [...] vinieron gran poder de moros a la villa e corrieronla fasta las puertas e levaron homes e bestias e ganados e quanto fuera fallaron; e los que eran llamados serranos que eran ydos en caualgada, legaron esse dia por ventura [...] e dixeron a la otra gente que fuessen con ellos [...] e llegaron fasta un lugar [...] e desde allí tornosse toda la otra gente [...] saluo ende aquellos que llaman serranos [...] un agorador que estaua con ellos [...] entendió en las aues que serían vencidos los moros [...] e fueyen ferir los moros e vençiéronlos e mataron dellos muchos e ganaron gran auer e tomaron quanto les auian leuado; e quando llegaron a la villa la otra gente que se tornó non los quisieron coxer dentro en la villa. E ottro día enviaron los de la villa a dezirles que les diesen su parte de la ganançia e los serranos dijeron que lo non farian que se corrucaron e non fueron con ellos [...] E entretanto sópolo el conde don Remondo [...] e mandó que les non diessen nada de quanto ganaron a los que se tornaron, e sacolos fuera de la villa al arraual, e apoderolos en la villa aquellos que llaman serranos [...] e ordenolo anssi: que alcaldes e todos los otros portillos que los ouìssen estos e non ottros ningunos. E tan grande fue la ganançia que en aquella fazienda ganaron que dieron al conde Don Remondo en quinto quinientos cauallos.

Así pues, la valentía de unos frente a la batalla garantizará en lo sucesivo el poder municipal para los serranos y también su adscripción dentro de las murallas, frente a los cobardes comerciantes *ruanos* que desertan y a los que se les obliga a vivir en los arrabales. Este es el origen y justificación de las desigualdades en la topografía urbana.

Al morir el rey Alfonso VI parece que los del arrabal no se conformaron con este estado de cosas e intentaron un cambio de la situación con el nuevo rey:

20 Según la *Crónica*, los de abajo «herraron en possar en lo baxo, cerca del agua e que serien bien andantes siempre en fecho de armas, más en la villa no serien tan poderosos ni tan honrrados como los que poblasen de la media villa arriba»

> E esta gente que es dicha que fue echada de la villa pussiérense con nuestro señor el rrey don Sancho e pidiéronle que les diessen parte las alcaldías e en los otros offiçios, e él dixo que non lo farie, ca tan noble el como el emperador su padre non daríe a los que se llamauan serranos tan gran mejoría si no entendiese que la deuíen de auer por derecho.

Ante esta situación, «los mejores desta gente se fueron a poblar Ciudad Rodrigo» y solo quedaron los «tenderos e los más rrefeces omes». Evidentemente, los mercaderes tenían muy mala fama en la *Crónica*. En cierta ocasión estos robaron los ganados a los serranos y fueron perseguidos y masacrados por los guerreros, «e de aquí tovieron muy grand mal querençia vnos con otros e por este lugar mouieron muchas vegadas rrebueltas e boliçios que ouieron mal acaesçcer». Irónicamente se indica que «aquellos que eran bueltos [de la batalla] con los fijos e con los nietos de los [...] mercaderes [...] se llaman agora castellanos en Auila», pero los serranos son los auténticos castellanos:

> [...] tienen que ellos son castellanos derechos e de tales nunca sopieron menestrales ningunos, fueras todos caualleros e escuderos [...] e nunca se mezclaron en casamientos con menestrales nin con rruanos, nin otros omes ningunos, fueras con caualleros fijos dalgo, nin lo farien por cossa del mundo.

Estas no fueron las únicas discordias ya que hubo serios y tempranos enfrentamientos entre los pobladores por su distinta procedencia: castellanos y leoneses por una parte y de otra gallegos, asturianos y vizcaínos.

Las murallas fueron también fortaleza y refugio para el Rey Niño Don Alonso Ramón,[21] «criado en Ávila siendo Niño cuyos vezinos le defendieron contra el Rey de Aragón, su padrastro». Este, casado en segundas nupcias con la reina Urraca, «auiendo codicia de auer en su poderío los Reynos de Castilla e León, puso Alcaydes e Gouernadores de su Reyno de Aragón para tenellos de su valía» y trató de que le obedeciesen las ciudades castellanas. Los nobles de Castilla «auían querella…ca non eran estimados»; por ello hicieron «junta de Nobles» y juraron al pequeño rey, hijo del conde don Ramón. El de Aragón, al enterarse «ouo gran mancilla» y entró en las ciudades castellanas con regalos, sobornos y «muchas compañas» para arrebatar el trono al pequeño rey. En Ávila la propia Ximena Blázquez que «gouernaba en vno» la ciudad, junto con su sobrino Blasco Ximeno … a la sazón al mando de varias ciudades, y otros nobles, deciden no permitir la entrada en la ciudad al monarca aragonés si trae más compañía que veinte caballeros. Le indican al rey que serán «leales e buenos vassallos [...] y ayudadores [...] a tal que sean las guerras buenas e derechas e contra Moros», pero no si perjudica al pequeño Alfonso, al que la ciudad acoge solícitamente entre sus muros. Puesto que

21 Véase capítulo 31, especialmente p. 49v-52 del original de 1601 y 216-221 del facsímil. La historia viene básicamente recogida en la *Crónica de la Población*, con menos detalles que en Ariz, quien la adorna adecuadamente.

había peste en la ciudad, hay rumores de que el niño puede estar enfermo. Enterado de ello el rey aragonés y pensando en su probable muerte, se dirige a la ciudad:

> E quando oteara la gran fortaleza de Auila, e las muchas gentes que en somo de sus muros eran: e embió un mandado a Blasco Ximeno, plegandole le acogiesse dentro, pues ya el Rey de Castilla era finado, que les faría grandes mercedes: e al concejo libre de todos tributos, para siempre.

Los abulenses le comunican que el rey niño goza de buena salud «e que ellos le defenderíen fasta morir e que lebantase su Real e ficiesse retorno en Aragón, ca non le atañía conbatirla, ca dentro en ella jazían muchos e saz de buenos defendedores». El aragonés pide entonces que le muestren al niño y solicita rehenes «para la aseguranҫa de la su persona»; jura que los devolverá sanos y salvos. Un nutrido elenco de cien escuderos ilustres es elegido, con Blasco Ximeno a la cabeza. El rey se acerca a la puerta de la muralla que da a la catedral con seis caballeros sin armas para ver el niño, pero «los de Auila, temiendo no ouisse alguna traycíon por los de fuera, se lo mostraron de en somo del zimborio que es junto a la puerta de la Ciudad». Ambos reyes se saludaron e inclinaron la cabeza. Sin embargo, al volver junto a su tropa el rey de Aragón ordenó que a los rehenes «los ficiessen piezas [...] e facían juegos con las cabejas. E mandó feruir en aceite algunas», lo que motivó que el sitio de tales asesinatos fuera conocido para la posteridad como las Ferbencias —hoy Hervencias—. Ante tal crueldad, Blasco Ximeno persigue al aragonés y le reta con estas palabras: «E por tal vos Recto, en nombre del concejo de Avila [...] [por] ser alevoso, traydor y perjuro», palabras que le cuestan la vida, no sin antes matar a un hermano del monarca aragonés. Este suceso y la defensa del niño rey castellano provocó «que de allí le quedó el usar por armas, la Ciudad de Ávila, una Torre o cimborrio, y en ella asomado un Niño Rey, y tuuo origen aquel Real prouerbio que dicen, Auila del Rey y Auila la Real».

5. Los de dentro, los de fuera

Las narraciones sobre el origen de la estratificación social guardan una estrecha relación con las murallas, con los valores de los caballeros que las mandaron erigir y que las mantienen. Las murallas sirven como frontera entre los grupos opuestos que poblaron la ciudad, marcando y reforzando tas fronteras sociales; duplican físicamente la segregación social. A la primitiva diferencia horizontal entre la media villa arriba y los que poblaron en lo bajo se une la distinción vertical entre la villa y el arrabal. La ciudad propiamente dicha, el recinto amurallado, es un territorio de exclusión para los que probablemente la construyeron con sus manos y quienes crearon, con su trabajo, el excedente necesario para su edificación.

Según los historiadores,[22] el proceso de población de Ávila se perfila en muy pocos años, entre 1085-1090. Hacia 1105 tiene lugar el episodio de la supuesta cobardía de los ruanos y su obligación de vivir fuera de la cerca. El suceso de las Hervencias, en el año 1109, establece el inicio de la estratificación. En 1135 se ha concluido la consolidación de los privilegios de los serranos y aparece la sociedad dividida en dos bloques antagónicos. Así pues, los guerreros logran alzarse con el poder en un tiempo increíblemente breve, unos cincuenta años, entre 1085 y 1135 concretamente. A finales siglo la línea de frontera con los musulmanes se detiene en el sur al recuperar estos Talavera en 1195. Con ello, la necesidad de organizar la defensa cobra nuevos bríos y el proceso de diferenciación entre serranos y ruanos se acelerará.

Este proceso de estratificación social se apoya en mitos de origen de las desigualdades, en los que se pueden rastrear alianzas entre los guerreros y el poder real. El suceso de 1105 evoca la justificación de los privilegios sociales y políticos que convertirán a un determinado grupo social en dominante y clase política dirigente. Sugiere la importancia de los valores y símbolos bélicos frente a los económicos, de la guerra en la sociedad de frontera frente al comercio o el trabajo artesano. También el respaldo de la corona por los servicios de los guerreros en campaña (y la quinta parte del botín que estos obtienen…). Otra situación en la que se aprecia la interferencia del poder real en la consolidación de privilegios y gravas lo constituye el epílogo del suceso de las Hervencias: al rey niño se le asignaron «para su despenssa» tres celemines de trigo de todo aquel que labrase con bueyes en el término.

Las crónicas mismas son elementos importantes de esta justificación. La historia de las Hervencias aparece ya básicamente en la *Crónica*, si bien con algunos cambios respecto a la narración de Ariz. Una interesante diferencia es que en este texto pionero se alude a la alianza de los que habían sido arrojados de la villa —comerciantes y artesanos fundamentalmente— con el rey de Aragón. Son precisamente estos individuos sin privilegios los que eligen a los miembros más señalados de los serranos como rehenes. Esta traición justifica una vez más su situación social, su diferente posición dentro de la comunidad. Otra diferencia sugerente es el tamaño del grupo de rehenes. Mientras en la *Crónica* los abulenses masacrados son sesenta, en Ariz el número ha aumentado a cien. Cuando el rey de Aragón insiste en que lleven al niño a su tienda y los abulenses se niegan, el soberano, enojado, manda hervir en calderas a algunos rehenes y a otros los ata como escudo para entrar en la ciudad, pensando que los de dentro no matarían a sus parientes, «e fue fallado en verdad que los fijos mataron a los padres e los padres a los fijos e assi defendieron la villa para su señor e fizieron gran daño at aquellos que vinieron combatir la villa». Esta frase explica por si sola el inmenso sa-

22 Barrios, al que sigo en esta cronología (1983: I, 188 y ss). En 1085 la taifa de Toledo cae en manos cristianas, lo que supone una nueva etapa histórica en que se produce la repoblación de la franja entre el Duero y el Tajo.

crificio del que son capaces los abulenses y que se intenta, con diferentes estrategias, poner de relieve en la *Crónica*.

Ayora participa también de la construcción este patriotismo abulense. En primer lugar, mostrando al rey de Aragón como un ser diabólico que debe ser combatido («robó lo sacro y profano de toda Castilla y León tomando las cruces y cálices de las yglesias y monesterios; que fue muy mal hombre y assi fizo muy mal fin, y murió muy malamente»). Según este autor, el niño rey era criado en Ávila por los de esta ciudad porque el conde don Raimundo, conociendo la fidelidad de la ciudad, se lo había entregado para que «lo criassen y tuviessen hasta que fuesse de hedad para reynar». Los rehenes son sesenta caballeros «de la flor de la ciudad». Ayora trata por todos los medios de mostrar la lealtad de los abulenses: «E como los de Auila antepusiessen el bien de su señor y su propia honrra a toda merced y peligro y trabajo», respondieron al rey de Aragón que se lo mostrarían «o dentro de Auila o tan cerca que no les pudiesse ser hecha fuerza o engaño. E Como el rey vio que ninguna manera bastaría para hacerlos preuaricar, ni blandear, executó con saña en los rehenes». Ayora repite la frase sobre la masacre de hijos a padres y padres a hijos de la *Crónica*, aunque añade un ilustrativo comentario:

> Tanto anteponían el bien público al particular y la fidelidad y memoria perpetua, al amor carnal y breue. Ni este passo de los méritos de Auila podrá ser complidamente loado, e mucho menos galardonado en esta vida [...].

El rey de Aragón, «conoscida y espirimentada la virtud de Auila en tan grandisimos trances desconfió de poderla tomar y levantó el cerco y partió para poder apoderarse de otras tierras». Tras la huida, la ciudad misma acuerda que el niño sea acogido entre sus muros: «Acordó entonces Auila que aquel niño príncipe don Alonso fuese criado dentro della y en el cimborrio de la iglesia mayor, porque era lo más fuerte de la ciudad». Y seguidamente plantea sutilmente, entre loas y proclamaciones de fidelidad, la confirmación de antiguos privilegios y nuevas donaciones:

> El rey Don Alonso [...] confirmó el privilegio que su padre el conde D. Ramondo, hauia dado a los caualleros de Auila de las alcaldías y otros officios. Anssí mismo les dio grandes términos y muy buenos, y ordenó que por excelencia de fidelidad fuese llamada Auila del Rey [...] y dioles que la ciudad trajese por armas su figura de Emperador coronado puesto a una ventana del cimborrio [...] Y tener un tal Rey por armas, ofrecido y dado de su voluntad y merecido por tan justas causas y tan altos méritos y servicios, no se saue en el mundo exemplo semejante.

Esta historia de las Hervencias fue objeto de una fuerte polémica entre Vicente de la Fuente y Carramolino en 1866. Los escritores locales han estado muy preocupados por defender la veracidad o falsedad del relato, pero estos criterios no son

adecuados para explicar el mito.[23] Según Ballesteros, el hecho de aparecer la efigie del emperador sobre las almenas de la catedral en el escudo de armas de la ciudad prueba la veracidad del hecho. Pero Barrios ha indicado que en el escudo original de la ciudad no aparecía tal escena. Hay también serias dudas respecto a la identidad del niño del suceso de las Hervencias. Y es que Alfonso VII fue criado en Galicia en la pequeña villa de Caldas, aunque los cronistas avileses pretenden que fue confiado por su padre a los nobles de Ávila para ser defendido tras sus imponentes murallas. Ayora indica ante esta información: «también pudo ser que después en la ynfancia fuese lleuado a acauar de criarse en Galicia como a tierra más rremota de las ynsidias de su padrastro». En general se piensa que no es a Alfonso VII sino a Alfonso VIII a quien se representa en el cimborrio ya que este sí fue criado y pasó largas temporadas en Ávila y murió en un pueblo de la provincia.

Así pues, Alfonso VIII fue trasladado a Ávila estimándose sus murallas el más seguro asilo donde pudiera permanecer al abrigo de todo peligro. Aquí se crio hasta la edad de 11 años. Pero la ciudad también cuidó de Alfonso XI cuando contaba un año de edad. Tal solicitud con los pequeños príncipes, hizo exclamar a Ballesteros:

> Ávila hizo con él sus tradicionales oficios de defensora y guarda de reyes menores, constituyéndose depositaria de su persona [...]. D. Sancho Blázquez, ilustre hijo de la ciudad, le acogió con grande escolta dentro de la catedral, considerada entonces como fortaleza inexpugnable (Ballesteros, 1896: 147-8).

Ávila aparece en estas imágenes como una madre que vela por sus pequeños hijos y les protege del exterior rodeándolos con sus imponentes murallas como si fueran sus brazos. Pero eso sí: es madre de reyes.[24]

Lo interesante de toda esta historia es el acendrado patriotismo que se desprende de todo el episodio que lleva a la cruel muerte de lo más selecto de los pobladores abulenses por defender la villa y a su pequeño rey. Es interesante destacar, como lo hace la *Crónica*, el hecho de que la elección de los rehenes, «la flor de la ciudad», es perversamente efectuada por el enemigo, que en este caso no es moro y ni siquiera extranjero: el enemigo está en casa. O, más bien, cerca de casa, ocupando arrabales, porque ya ha sido expulsado de la villa. La historia sugiere la lucha soterrada pero permanente que

---

23 Barrios indica algo parecido cuando afirma que «lo de menos es si Alfonso I estuvo con su ejército ante las murallas y si Alfonso Raimúndez se crio en la ciudad ya que lo importante es la guerra civil en que se encuadra el suceso, la magnífica oportunidad para destruir el orden y las barreras establecidas» (1983, I: 192-193).

24 Hoy día el suceso de las Hervencias sigue asociado a la muralla e identificado con sus puertas. Un informante contaba así la historia: «Pues una vez había un rey y estaba mal con Ávila, no sé si era un rey o era un moro, y según, no sé cuántos caballeros, catorce o quince caballeros o algo más, ese arco de Mala Ventura está por la parte de mediodía… el que está pegando a la muralla Pues ahí fueron unos caballeros a dialogar con el rey no sé quién, o moro…y salieron a dialogar unos caballeros, aquí a las Hervencias, entonces los cogieron prisioneros y los hirvieron a todos en aceite, y entonces les llaman las Hervencias, y por eso se llama el arco de la Mala Ventura porque aquellos caballeros tuvieron mala ventura».

mantienen los dos grandes grupos de la ciudad: el grupo dominante de los serranos y el grupo dominado de los ruanos. Pero también hay que destacar que esta historia está contada desde el punto de vista de los vencedores, quienes tratan de justificar, por todos medios retóricos posibles, sus privilegios, exenciones y dádivas. Por poner un ejemplo, tras consignar el sacrificio de Blasco Ximén, Ariz señaló igualmente los privilegios que el concejo de Ávila les otorgó: («el heredamiento que auedes en Naualmorcuende, para que le podades poblar, y gozar de la jurisdición, con su vassallaje [...]»). Curiosamente, el documento tiene fecha de 1276, unos ciento cincuenta años después de la fecha en que se supone tuvo lugar el episodio.

No en vano Ayora ha sido considerado el primer corógrafo (Kagan, 1995), género que une el elemento descriptivo y el histórico, escrito en castellano y con una interpretación de la Edad Media: mostrar el catálogo de servicios prestados por los abulenses a la corona y las mercedes que los reyes les conceden. En el caso de Ayora, a diferencia de otras corografías,25 se plantea una interpretación de la historia de Castilla como una reciprocidad entre Corona y Ciudad (y no solo recopilación de hechos reales). Ayora escribe en 1519 y se basa, entre otros, en un texto de 1517, un año clave para la elaboración de la mitología de la ciudad. Se dice que, en esta fecha, el corregidor Bernal de Mata

> tubo especial cuidado de ynquirir y buscar el fundamento de la dicha ciudad donde auía auido origen como se auian ganado las armas rreales que tienen en sus priuilegios sobre lo qual alló en un libro antiguo [...] en que se notan grandes exemplos de caualleria y lealtad e fidelidad... que dice caualleros davila y auila del rrey e por que por descuido de los gobernadores pasados ya benían en notable olvido las bondades e notables virtudes de los antiguos pobladores desta ciudad e su tierra, el dicho bernal de mata corregidor... fiço trasladar este libro en pergamino [...] e façer el sello que oy la ciudad tiene con las letras e memoria que contienen (en Ballesteros 1896: XVI, nota).

El libro aludido es el llamado *Libro Viejo* o *Leyenda* que se supone había escrito Hernán de Illanes (hijo del poblador Millán de Illanes) y del que en 1315 se saca una copia (o se escribe) por encargo de Fernán Blázquez, alcalde de la ciudad. Pero la propia *Crónica de la Población* plantea ya un precedente muy temprano de lo que será el género corográfico. La *Crónica* se debió de escribir poco después de 1255, ya que el último episodio consignado es de esa fecha. Al año siguiente, Alfonso X el Sabio expidió en favor de la ciudad una especie de fuero que constituyó la base de sus franquicias y exenciones. Por ello es probable que, previsoramente, se consignasen por escrito los méritos del concejo dignos de recompensa. Después de esa fecha hubiera tenido poco sentido, y antes, poca utilidad. Su autor fue un caballero que mantenía las tradiciones

25 Más complacientes con el poder real; no en vano Ayora fue un miembro señalado de la rebelión de las Comunidades de Castilla.

de su clase y que probablemente participó en alguno de los hechos que relata. Obviamente su objetivo era exaltar los méritos de la clase dirigente, los caballeros serranos avileses frente a los menestrales ruanos, para consolidar así sus privilegios y acrecentarlos por merced del rey.[26] Posteriormente, este papel de portavoz, agente de propaganda, adquiere su máxima expresión con Ariz. No solo es sospechosa la profusión de detalles de los primeros momentos de la repoblación y fortificación de Ávila (como ha indicado Ballesteros), sino que además Nalvillos, el hijo de Ximén Blázquez, primer gobernador de la ciudad, Ximena Blázquez y su sobrino Blasco Ximeno (que muere retando al rey aragonés) constituían la ascendencia de los marqueses de Velada, precisamente los nobles que patrocinan el libro de Ariz.

En estas páginas he tratado de analizar las murallas de Ávila, un objeto denso, cargado de una gran significación simbólica. A través de las murallas se puede apreciar cómo se va elaborando la imagen de la ciudad a lo largo del tiempo, pero también la clasificación de los ciudadanos. El propio espacio de la muralla también define la ciudad y su significado; acota un espacio, lo organiza y plantea unos límites físicos y unos límites simbólicos. A través de la mitología se pueden apreciar las relaciones, conflictos y oposiciones de los diferentes grupos, sus estrategias para conseguir el poder y para contestarlo. La muralla es escenario donde se representan diferentes dramas, espacio donde se contextualiza una difícil sociedad de frontera, de ideales guerreros que marcarán durante siglos la cultura española, donde la creación de riqueza, el trabajar «con las manos», tendrá la consideración de algo muy poco noble. Muy significativamente, aparte de la guerra «contra el moro» que ha permeado una buena parte de la mitología sobre la Reconquista, hay también una guerra interna, contra uno mismo, en un lugar donde, a pesar de tan monumentales murallas, no es fácil perfilar el límite entre uno y el otro.

26 Según indica en su introducción a la *Crónica* Manuel Gómez Moreno (1943: 15-16).

6. Bibliografía

Ariz, L. (1607). *Historia de las Grandezas de la Ciudad de Ávila*. [Edición facsímil: Caja de Ahorros de Ávila].

Ayora, G. de (1519). *Epílogo de algunas cosas dignas de memoria pertenecientes a la… ciudad de Ávila*. [Citado según la reedición de Madrid, 1851].

Ballesteros, E. (1896). *Estudio histórico de Ávila y su territorio*. Tip. M. Sarachaga.

Barrios, A. (1983). *Estructuras agrarias y de poder. El ejemplo de Ávila (1085-1320)* (2 vols). Universidad de Salamanca.

Belmonte Díaz, J. (1986). *La ciudad de Ávila. Estudio histórico*. Caja de Ahorros.

Caro Baroja, J. (1987). *El folklore de las ciudades*. Instituto Filología del CSIC.

Cátedra, M. (1990). «Franquear el umbral». En: Fernández-Galiano, L. (Coord.). *El espacio privado* (pp. 251-257). Ministerio de Cultura.

Cátedra, M. (1997). *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*. Ariel.

Cátedra, M. y Tapia, S. de (2007). *Para entender las murallas de Ávila: Una mirada desde la historia y la antropología*. Ámbito.

Cianca, A. de (1595). *Historia de la vida, invención, milagros y traslación de San Segundo, primero obispo de Ávila*. [Hay una nueva edición a cargo de Jesús Arribas: Institución Gran Duque de Alba, 1993].

De Seta, C. y Le Goff, J. (Eds.) (1991). *La ciudad y las murallas*. Cátedra.

Gómez Moreno, M. (1943). «Crónica de la población de Ávila». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, (CXIII), 11-57.

González Dávila, Gil (1618). *Teatro Eclesiástico*. (Edición facsímil.)

Hernández Alegre, B. (1984). *Ávila en la literatura*. Caja de Ahorros.

Kagan, R. L. (1995). «La corografía en la Castilla moderna. Género, historia, nación». *Stvdia Historica. Historia Moderna*, (XIII), 47-59.

Quadrado, J. M.ª (1884). *España, sus monumentos y artes. Su naturaleza e Historia. Salamanca, Ávila y Segovia*.

Rykwert, J. (1985). *La idea de la ciudad. Antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*. Hermann Blume.

Valdeón Baruque, J. (1991). «Reflexiones sobre las murallas urbanas de la Castilla medieval». En: C. De Seta y J. Le Goff (Eds.). *La ciudad y las murallas* (pp. 67-87). Cátedra.

Zumthor, P. (1994). *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Cátedra.

Sobre la recerca en polítiques públiques: antropologia i drogues

Oriol Romaní Alfonso
Universitat Rovira i Virgili

Dedico aquest text a la companya i amiga Dolors Comas, amb qui compartim diferents interessos, no només acadèmics. Penso que la seva carrera acadèmica i política és un bon exemple de fins on es pot arribar des de la Universitat. Per això m'ha semblat adient escriure per a aquest volum unes notes metodològiques entorn d'un dels seus interessos, teòric i pràctic, que és el de les polítiques públiques.

1. Polítiques públiques i antropologia: de l'antropologia aplicada a l'antropologia implicada

Per parlar de la recerca en polítiques públiques, el primer que cal és intentar una primera concreció, ja que «polítiques públiques» pot ser un camp molt divers segons des d'on s'abordi. Aquí, més concretament, es tracta de veure quines relacions hi ha, o hi pot haver, entre antropologia i polítiques públiques, què podem aportar nosaltres a aquest camp que faci que la nostra perspectiva sigui rellevant.

Sintetitzem els cinc punts bàsics del que Shore (2010: 31-34) planteja com el que podria ser un programa de recerca de les ciències socials en aquest camp : *a*) les polítiques públiques reflecteixen unes certes «governamentalitats» que incideixen en la construcció de noves subjectivitats; *b*) funcionen de manera similar al mite en soci-

Bodoque Puerta, Yolanda; Soronellas Masdeu, Montserrat i Prat Carós, Joan (eds.), *L'antropologia importa. Textos en homenatge a Dolors Comas d'Argemir*, URV, Tarragona, 2023, p. 227–237. ISBN: 978-84-1365-063-0. DOI: 10.17345/9788413650630

etats no lletrades, ja que ofereixen un pla d'acció a la societat; *c*) de manera inherent, són instrumentals, cosa que implica l'anàlisi de les relacions entre poder i discurs dins el context on es donen els processos polítics, ja que, des de l'antropologia, el que és instrumental té sempre també una càrrega simbòlica; *d*) les polítiques públiques són com lents que ens serveixen per estudiar els mons profunds tant de les persones que en reben els efectes com dels seus formuladors: aquí l'etnografia és indispensable; *e*) la naturalesa política dels fenòmens polítics s'amaga moltes vegades darrere d'un llenguatge objectiu, racional i legal.

És evident que aquesta manera de plantejar el rol de les ciències socials en l'estudi de la política està lluny de l'antropologia aplicada clàssica (Bastide, 1977), que estava enfocada a ajudar a resoldre problemes pràctics concrets des d'un punt de vista funcional, sense cap replantejament epistemològic respecte a com estaven plantejats. La nostra generació, en els anys de formació dels seixanta als setanta del segle passat (i també després), vam ser molt crítics amb aquest tipus d'antropologia, per les seves repercussions ètiques sobre les poblacions afectades, i sobre la mateixa antropologia. I no només va ser aleshores, amb casos tan coneguts com l'anomenat Projecte Camelot, quan l'exèrcit dels EUA va encarregar a un grup de científics socials, a la primera meitat dels anys seixanta, una recerca per conèixer i combatre les revoltes socials, sinó també posteriorment, en què sembla que aquesta línia de treball s'ha renovat entorn de les guerres de l'Iraq i l'Afganistan (Solovey, 2014).

Aquí ens trobem molt més a prop de la *public anthropology* (Borofsky, 2006), o fins i tot d'una «antropologia dels problemes socials», que hauria de permetre aportar de manera més coherent elements pràctics per a la «solució» d'un problema o altre, sempre a condició que es faci des d'una perspectiva crítica que contribueixi a la transformació social necessària per abordar amb eficàcia aquesta mena de problemes. Per tant, es tracta de respondre a aquelles situacions que es defineixen com a problemes socials, sí, per a la qual cosa, però, el primer que haurem de fer és redefinir l'encàrrec provinent de l'agenda pública, sigui a través d'agències públiques, ONG, empreses, a partir dels nostres propis plantejaments teoricometodològics, per tal de no entomar acríticament allò que ens ve definit com a problema social; això últim, per cert, perquè allò és definit com un problema social, sempre ha de ser un element cabdal, segurament inicial, de la nostra anàlisi.

Si ho fem així, aquesta «antropologia dels problemes socials» no només ens permetrà respondre a la demanda, sinó que pot acabar aportant elements clau a les grans preguntes que es plantegen les ciències socials i humanes contemporànies. D'una banda, l'aprofundiment de temes com les cures, els processos d'envelliment, els processos de salut i malaltia, la naturalesa i gestió de la salut mental, les drogues, les bandes juvenils o la salut ambiental, per posar-ne només uns quants, no tan sols ens permetrà

disposar d'informacions bàsiques (i, al cap i a la fi, pràctiques per a l'acció social) sobre ells, sinó que, a més, disposarem de la lent que ens permetrà conèixer elements clau del context sociocultural en què aquests temes emergeixen. I, d'aquesta manera, ens permetrà avançar en el coneixement teòric de temes clàssics de les ciències socials com poden ser les relacions hegemonia- subalternitat, els rols de gènere, les relacions intergeneracionals, les relacions local-global, el rol de les simbolitzacions en la interacció social, la construcció de la identitat o les relacions agència- estructura.

Ens trobem, doncs, davant d'un tipus d'antropologia que no és cap activitat menor de la disciplina, sinó que en forma part essencial. Com que els nostres coneixements sempre poden ser aplicats per altres (sobretot si ho fem mínimament bé per despertar l'interès per la nostra feina), potser el més pertinent des d'un punt de vista científic és intentar contribuir decisivament a la orientació dels processos en què estem implicats a través de la recerca, des dels nostres plantejaments específics, com dèiem abans, però en estreta interrelació amb els grups socials que també formin part del tema estudiat. Suposo que es veu clar que no es tracta de negar la possibilitat i la legitimitat d'una recerca social bàsica, estrictament acadèmica en el millor sentit del terme, sinó que, precisament des de les exigències de rigor, l'avantatge d'una antropologia implicada amb les persones amb què es treballa és la que ha d'afinar al màxim les teories que va produint en contrastar-les amb la realitat empírica, de la qual aquestes persones, amb veu i sentiments, formen part, per tal de corroborar-les de la manera més precisa possible. Es tracta, doncs —en col·laboració o no amb altres instàncies públiques—, de produir el coneixement crític que pot contribuir a la transformació social (Romaní, 2006: 280).

2. Polítiques públiques a l'era de la globalització: escales i nivells

Entrem ara a parlar de metodologia, amb el benentès que des de l'antropologia, per arribar al que acabem d'exposar, ho hem de fer a través del desenvolupament de pràctiques etnogràfiques, conjuntament amb altres de tipus qualitatiu i, si cal, quantitatiu. «Los antropólogos sociales podrían ser descritos como profesionales que intentan comprender las maneras en que otras personas crean sentido (incluidos los mundos sociales y simbólicos que esos formuladores de políticas habitan, y las consecuencias sociales y las implicaciones de sus tomas de decisiones)» (Shore, 2010: 35). D'acord amb aquesta afirmació, les nostres indagacions s'haurien de dirigir no només als formuladors de les polítiques públiques (sens dubte, una instància que és important que sigui etnografiada, per apropar-nos a com funcionen en la realitat quotidiana), sinó també a totes les persones i grups afectats per les conseqüències socials de les seves decisions. I per fer-ho s'han de prendre unes quantes opcions metodològiques: saber amb

quins grups socials treballarem ens vindrà donat, moltes vegades, pel tipus de recerca específic, encara que, segurament, al llarg de la recerca n'anirem descobrint altres que no havíem previst inicialment. Però, qui són els formuladors de polítiques públiques? Aquí caldrà decidir-se entre el garbuix d'instàncies administratives existents i també veient quines altres instàncies externes a l'administració hi han jugat el seu paper. I no ens referim només als possibles *think tanks* amb capacitat real d'influència (un tema que la recerca hauria d'esbrinar), sinó també als moviments socials que hagin pogut influir en les polítiques analitzades.

Si acabem d'esmentar la necessitat d'altres pràctiques qualitatives, a més de l'etnografia, és perquè no a tots els nivells que ens interessen hi podrem arribar directament, essent allà i observant. Si volem analitzar polítiques de drogues, per exemple, haurem de tenir en compte les estratègies a escala internacional, condicionades d'entrada pels grans convenis i acords afavorits per Nacions Unides, les iniciatives de la Junta Internacional de Fiscalització d'Estupefaents (JIFE), l'Oficina de les Nacions Unides contra la Droga i el Delicte (UNODC) i l'Organització Mundial de la Salut (OMS), ja amb les seves contradiccions; les orientacions dels plans europeus, emanats del Consell d'Europa, i, si ens posem a Barcelona, per exemple, les del Plan nacional sobre drogas, en l'àmbit de l'Estat espanyol, les del Pla de drogues i addiccions comportamentals de la Generalitat de Catalunya i el Pla d'acció sobre drogues de Barcelona. Aquí, l'anàlisi del discurs serà indispensable, ja que en l'àmbit local ens permetrà veure, entre altres coses, allò que, diguem que de manera ritual, evoquen les grans orientacions internacionals, i allò que en realitat s'acaba prioritzant d'acord amb el context local. Després vindran les concrecions que es facin de tot això en els programes de drogues i, sobretot, en el seu desplegament a cada barri, sector (joventut, laboral, etc.), a cada entitat, els centrats en la prevenció, el tractament, la reinserció... Si l'etnografia a diferents d'aquests nivells locals és bàsica, també ho és que coneguem tota aquesta documentació. Anàlisi documental, per cert, que també cal aplicar als mitjans de comunicació social, un actor que té el seu rol en totes les polítiques, però que en cas de les drogues ha tingut una importància cabdal, de cara a la legitimació de les polítiques hegemòniques que han suposat l'estigmatització d'algunes substàncies i, sobretot, d'alguns dels seus consumidors (Martínez Oró *et alii, 2020). S'ha de recordar que a tots els nivells, sigui internacional, nacional o local, la formulació d'aquestes estratègies està contextualitzada en elements, alguns més específics del camp de les drogues, com les diferents tradicions professionals que s'hi dediquen (jurídiques, dels serveis socials, policials, sanitàries, pedagògiques...) o les pràctiques dels usuaris, i altres de tipus sociocultural, econòmic i polític més amplis que influiran sobre aquestes polítiques, que, al seu torn, contribuiran a configurar.*

Les polítiques de governança predominants avui en dia han de considerar tota aquesta diversitat d'actors, però en un context que cal no oblidar: el del desenvolupa-

ment de la mundialització neoliberal, amb la crisi i intent desmantellament dels estats del benestar com a element clau, que va suposar l'externalització de competències a diferents nivells, tant companyies privades com altres nivells de l'administració, siguin regions supraestatals (com la Unió Europea), entitats intraestatals o regions de diferents tipus i municipis dins de cada estat. Aquests «règims reguladors» o «sistemes de govern de múltiples nivells», amb les seves funcions privatitzades, descentralitzades, internacionalitzades o subcontractades (Rhodes, 1997), dificulten la identificació d'on es prenen les decisions, ja sigui per als investigadors o per a les persones i moviments socials interessats en la qüestió. Però, al mateix temps, el fet que l'Estat s'hagi reservat sobretot les «grans polítiques» econòmica i militar, mentre ha traspassat les competències en salut, educació o serveis socials a nivells més locals, ha possibilitat que aquí hi hagi hagut una millor capacitat d'adaptació a noves situacions, d'influència dels votants sobre els seus electes, de noves iniciatives més fàcilment avaluables que a gran escala, etc.

Alguns exemples dels clarobscurs que això evoca podrien ser el de les progressives implantacions de les polítiques de reducció de danys en drogues (PRDD) a Europa, més en concret al nostre país, o a l'Argentina. En el cas d'Europa, les primeres pràctiques que després formaran el gruix de les PRDD van anar sorgint, aquí i allà, a la primera meitat dels anys vuitanta del segle passat, al mateix temps de la difusió del VIH-sida, en entorns d'usuaris i professionals les iniciatives dels quals van ser ben acollides per les autoritats locals.[1] Poc després, unes quantes ciutats que van començar a aplicar aquestes orientacions van crear una xarxa, també algunes regions s'hi van sumar i, de fet, el 1989, el Consell de Ministres de Salut de la Unió Europea ho va «oficialitzar» amb una declaració formal on la prioritat ja no era aquella distopia d'«un món sense droga» del prohibicionisme imperant, sinó objectius més concrets com la disminució de la mortalitat, les morbiditats associades o la marginació social.[2] A Espanya, les PRDD no es van adoptar explícitament a escala estatal fins més tard, a finals dels anys noranta, malgrat que abans a diferents autonomies i ciutats s'hi va anar prenent iniciatives en aquella direcció; moltes vegades des de la societat civil, amb l'aixopluc de les institucions públiques, sí, però sense que ho acabessin d'assumir del tot, cosa que en molts casos acabava produint intervencions marginals, amb professionals precaris, per a sectors socials marginals.[3] Malgrat la consolidació actual de les PRDD, la seva coexistència amb sectors en què costa d'admetre que perquè es puguin desenvolupar

1 Com el junkibond (associació d'usuaris) d'Amsterdam, o els tractaments de drogues a la regió del Merseyside, al Regne Unit.

2 Resolució del Consell de Ministres de la Salut de la Unió Europea del 16 de maig de 1989. Espero que aquesta breu referència hagi servit, per a qui no en tingui coneixement, per veure les diferències entre les orientacions del prohibicionisme i de les PRDD, ja que aquí no puc aprofundir la qüestió.

3 Sobre la introducció de les PRDD a Espanya i la denúncia d'aquests últims aspectes, es pot veure Romaní (2013) i Romaní i llundain (2010), respectivament.

plenament cal un discurs que reconegui el problema que representa el prohibicionisme per a la intervenció en aquest camp i unes pràctiques reguladores coherents per al conjunt de totes les substàncies psicotròpiques fa que ara com ara les PRDD vegin encara limitada la seva eficàcia i sostenibilitat.

En el cas argentí, es dona una característica comuna a molts països situats al Sud global, i és la que una de les portes d'entrada d'innovacions de gestió social, com és el cas de les PRDD, és a través del finançament d'organismes internacionals (Banc Mundial, Organització Panamericana de la Salut, etc.), que possibiliten que un conjunt d'ONG portin a la pràctica, sota coordinació pública, programes amb aquesta orientació. La seva aplicació es va convertir en absolutament necessària a la dècada dels noranta si es volia contenir d'alguna manera l'expansió del VIH-sida, i va coincidir en aquest cas amb altres factors decisius: l'arribada al poder de governs més o menys progressistes, l'impuls cada vegada més fort de l'activisme social antiprohibicionista per part de la societat civil (Corbelle, 2018), i el dels usuaris i professionals de la salut mental, que va culminar amb uns canvis molt significatius en la llei que regeix aquest camp (2010), així com en la jurisprudència de drogues, sobretot a partir del «fallo Arriola» (2009), que va declarar inconstitucional la sanció penal al consum personal de drogues. Però l'organisme encarregat de la coordinació de les polítiques de drogues al país (Sedronar, Secretaría de Políticas Integrales sobre Drogas de la Nación Argentina) va tardar el seu temps a adoptar aquesta perspectiva i, fins i tot quan ho va fer, va haver de bregar amb altres sectors de l'Estat encara prohibicionistes, com el Ministerio de Seguridad; cosa que, juntament amb la manca d'inversions significatives i de canvis organitzacionals, dificulten en gran manera tirar endavant aquestes polítiques, també en mans d'ONG, treballadors precaris, etc., en l'àmbit del carrer (Abonizio, 2008; Gil, 2022).

En aquests dos exemples hem pogut veure com, en estats del benestar més o menys dèbils, la possibilitat d'introduir innovacions pel que fa a les polítiques de drogues està limitada entre l'interès a favor i en contra d'organitzacions internacionals, les emergències de la societat civil pel patiment que li suposen els efectes de les polítiques hegemòniques fins ara (malgrat que en diferents sectors persisteixin les barreres culturals per assumir possibles alternatives), el convenciment relatiu d'alguns dels formuladors de polítiques a escala nacional, a més de les limitacions més objectives enmig de les quals desenvolupen la seva feina i, cosa que aflora amb més o menys intensitat en els treballs que acabem de referenciar, per la poca capacitat d'acompanyar-les d'avantatges evidents per a diferents sectors de la població. Tot això seria una part fonamental per explicar les contradiccions entre els discursos de les polítiques oficials i les pràctiques locals, les que es constaten en el dia a dia. Més enllà de l'explicació fàcil que el discurs institucional és merament justificador de les polítiques reals,

que poden ser molt distants d'aquest discurs (segurament, una part de la realitat; en tot cas, seria interessant saber com funciona aquesta distància), una anàlisi més complexa, que també inclogui això últim, ens obliga a aprofundir un xic més, a contrastar anàlisis d'escala i a veure les relacions entre tots aquests diferents nivells implicats en les polítiques, per entendre com s'acaba produint, en el millor dels casos i més enllà de les voluntats individuals de les persones implicades, aquella sensació que sempre queden les coses «a mig fer».

Per tant, si l'etnografia és una de les formes privilegiades d'abordar l'estudi de la política des del punt de vista antropològic, haurem de fer l'anàlisi integrativa dels diferents nivells de la realitat que ens interessin, cosa que requereix una teoria del conjunt de la realitat i de la naturalesa de les seves relacions, per decidir on farem l'etnografia, un cop aplicat el «zoom», que ens pot fer variar el camp de visió i moure'ns a través d'aquests diferents nivells analítics (Hammersley i Atkinson, 1994). La perspectiva relacional, que pensa la societat a través de nivells articulats, requereix que l'eix de la descripció de processos socials sigui «colocado en el proceso relacional que se observa en el nivel seleccionado, para ulteriormente articularlo con las relaciones que se desarrollan en los otros niveles» (Menéndez, 2002: 313). Així, aquesta perspectiva relacional, un cop superades aparents contradiccions, requereix que delimitem un context per poder treballar i practicar una etnografia multisituada (Marcus, 2018) que ens permeti captar els processos globals a través les diferents quotidianitats socials, per tal de poder

> dar cuenta de prácticas, sujetos, procesos permeados por huellas de distintos tiempos y «espacios»/situaciones que se van entrecruzando. Por lo tanto, su estudio se aleja de ciertas concepciones difundidas acerca de lo cotidiano entendido como espacio «micro» de los fenómenos del presente o del pasado. Más bien, se la considera como una zona de nexos concretos entre diferentes escalas y dimensiones que, sin entenderlas como causales directas, intenta mostrar las condiciones y límites al interior de las cuales se configuran cotidianos particulares» (Achilli, 2015: 105).

3. Consideracions finals

És evident que aquests problemes teoricometodològics que se'ns presenten a l'hora d'abordar l'anàlisi de la política, i en els treballs sobre polítiques de drogues, es plantegen també en l'estudi d'altres camps antropològics, però m'ha semblat interessant subratllar-ho en aquest en concret; perquè és el de la meva experiència, és clar, però també perquè espero que, a través dels pocs exemples que he pogut posar, se n'endevinen les especificitats.

De tota manera, si agafem temes tan aparentment allunyats com el de les cures (Comas d'Argemir *et alii*, 2018) i el dels usos de les substàncies psicotròpiques objecte d'aquest text, totes dues activitats estructurals (encara que a nivells diferents) de les societats humanes, i els analitzem ara i aquí, resulta que els dos ens remeten als efectes de la ja esmentada debilitat de l'estat del benestar espanyol: sobretot, a les ambigües relacions d'aquest estat amb la societat civil i amb el mercat, que de vegades substitueixen l'Estat en la provisió de certs drets (amb diferents conseqüències, evidentment, si ho fa l'un o l'altre), però altres vegades juguen un rol indispensable en activitats que són més eficients si no les fan directament agències governamentals, per més que les institucions públiques corresponents mai no haurien de ser absents del seu finançament i control; però també altres efectes com les dificultats que aquestes situacions de carència de l'Estat suposen per a l'autonomia de les persones, que al seu torn es relacionen també amb el seu gènere, la seva situació econòmica i la seva edat, entre altres factors.

Això crec que ens mostra que cal insistir en la transversalitat de la política, perquè és allà on es dirimeixen amb més intensitat les relacions de poder, que són presents, però, en tota relació social. Si bé es pot afirmar que això ara és més evident, per la gran expansió de la burocràcia; pel conjunt de processos que han configurat una societat del risc, amb la multiplicació de tècniques per a la seva gestió, relacionada amb la governamentalitat, o per la involució del capitalisme lligada a l'emergència de l'economia global del coneixement, des de l'antropologia sabem prou bé que totes les societats han tingut i tenen els seus mecanismes[4] per regular el conflicte inherent a les relacions de poder (Shore, 2010: 38).

Així, per entendre què representen figures estigmatitzades com la del drogoaddicte (i no diguem si és «la»...) o el ionqui produïts pel prohibicionisme, però també la de l'usuari de drogues com a interlocutor vàlid en certs programes d'intervenció lligats a les PRDD, ens és indispensable aquesta anàlisi política, que ens remet a contextos i polítiques diferents en un cas o l'altre. Perquè, sigui com sigui, no podem oblidar que les polítiques remeten a una «voluntat de poder», a través dels seus exercicis de persuasió i legitimació, però que «también objetivan a quienes se dirigen y los someten a la anónima mirada de los expertos. Una de las mayores consecuencias de esta visibilidad es que las políticas crean nuevas categorías de personas y nuevas formas de subjetividad» (Shore, 2010: 45- 46).

Espero que hagi sabut mostrar com un enfocament antropològic crític, basat en l'etnografia emmarcada en una perspectiva relacional, permet posar de relleu elements que, a més de contribuir a l'avenç del coneixement teòric, tenen també una utilitat clara

4 Sota diverses aparences, amb característiques més o menys específiques, més o menys institucionalitzades, amb diverses formes d'hibridació cultural, temes tots que són precisament l'objecte d'estudi de l'antropologia política. Vegeu, per exemple, Lewellen (1985) o Gledhill (2000).

per a l'acció social. Veure com es relacionen categoria i experiència, analitzar de manera detallada, i a partir dels diferents nivells i les seves articulacions, les tensions entre les orientacions dels diferents experts sorgits de contextos institucionals, i les múltiples i variades experiències de la població, tant en el cas de les drogues com en molts altres, implica revelar com es van reelaborant de forma dinàmica, a partir de les limitacions i les possibilitats de les estructures socials, i en diferents direccions, els discursos hegemònics, les relacions socials, els comportaments individuals, i es produeix la reproducció, impugnació, renovació o qualsevol de les variades possibilitats que en puguin resultar respecte al model social imperant. Processos en els quals juguen no només diferents racionalitats, sinó també profundes emocions, que l'etnògraf estarà en millors condicions de captar si hi està implicat d'alguna manera. Això permet apropar-nos a la manera com realment funcionen les coses, i pot ser molt útil, com dèiem, des de diversos punts de vista.

Per acabar, em permeto reproduir les reflexions finals d'un text, que penso que aquí hi encaixen molt bé:

> Treballar en el camp de la reducció de riscos i danys en drogues des de les perspectives teòrica-metodològiques que ens ofereix una antropologia mèdica crítica, és una manera de treballar amb un model que també s'està bastint en altres camps. Model que té com a eix central i comú l'anàlisi de les relacions de poder en molt diferents sectors socials; que parteix de qüestions molt concretes i microsocials, però emmarcades en els processos sociopolítics macrosocials; que el tiren endavant investigadors/es de diferents disciplines, moltes vegades lligats a moviments socials; i que, segurament per això, no es volen acontentar només amb elaborar alternatives de govern en què es pugui practicar una minimització de la dominació (O'Malley 2007), sinó que tenen una certa voluntat de contribuir a experimentar-les, a partir dels intersticis de les societats neoliberals en què cada un estigui treballant. Es tractaria, doncs, d'un model que pot ser especialment interessant per als grups socials i culturals actualment en situació subalterna (Romaní, 2013: 62).

4. Referències bibliogràfiques

Abonizio, M. (2008) *Antropología y salud: drogas, políticas, servicios y prácticas en salud*. Rosario: Delrevés Soluciones Gráficas.

Achilli, E. (2015) «Hacer antropología. Los desafíos del análisis a distintas escalas». *Boletín de Antropología y Educación*, 9: 103-107.

Bastide, R. (1977) *Antropología aplicada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Borofsky, R. (2006). *Public anthropology*. <http://www.publicanthropology.org>.

Comas-d'Argemir, D.; Alonso, N. i Deusdad, B. (2018) «Des maris qui soignent leurs épouses âgées. Genre, générations et politiques publiques en Catalogne» *Ethnologie Française*, 48 (3): 451-464.

Corbelle, F. (2018) *El activismo político de los usuarios de drogas: de la clandestinidad al Congreso Nacional*. Buenos Aires: TeseoPress.

Gil, M. (2022) «Los abordajes de la SEDRONAR en la República Argentina (1989-2019). Hacia una historización de políticas públicas sobre consumo problemático de sustancias desde una perspectiva antropológica relacional». A Raggio, L; Ciordia, C. (comps.) *Por una antropología de las políticas públicas. Perspectivas de análisis y cambios de signo en la región*. Buenos Aires: TeseoPress, p. 91- 113.

Gledhill, J. (2000) *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.

Hammersley, M.; i Atkinson, P. (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

Lewellen, T. C. (1985) *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Bellaterra.

Marcus, G. E. (2018) «Etnografía Multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000», *Etnografías Contemporáneas*, 4 (7): 177- 195.

Martínez Oró, D. P.; Apud, I.; Scuro, J. i Romaní, O. (2020). «La funcionalidad política de la «ciencia» prohibicionista: El caso del cannabis y los psicodélicos». *Salud Colectiva* 2020;16:e2493. DOI: 10.18294/sc.2020.2493.

Menéndez, E. L. (2002) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra.

O'Malley, P. (2007) «Experimentos en gobierno. Analíticas gubernamentales y conocimiento estratégico del riesgo», *Revista Argentina de Sociología*, 8: 151-171.

Rhodes, R. A. W. (1997). *Understanding governance*. Buckingham: Open University Press.

Romaní, O. (2006). «Barcelona desde la Academia (o los avatares de una antropología implicada)». A Feixa, C. (dir.), Porzio, L. i Recio, C. (coords.) *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Editorial Anthropos / Ajuntament de Barcelona, p. 277-283.

Romaní, O. (2013) «La reducció de riscos, entre l'experiència i els experts». *Quaderns de I'lCA*, 18 (1): 52-64.

— (2016) «Jóvenes, participación, salud y drogas». *Metamorfosis*, 5 (desembre): 64-79.

Romaní, O. i llundain, E (2010) «Profesar en drogodependencias». A Martorell, M. A.; Comelles, J. M. i Bernal, M. (eds.) *Antropología y enfermería*. Tarragona: Publicacions URV, p. 166-176.

Shore, C. (2010) «La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la «formulación» de las políticas», *Antípoda*, 10 (gener-juny): 21-49.

Solovey, M. (2014) «Project Camelot». A Teo, T. (ed.) *Encyclopedia of critical psychology*. Berlín: Springer. <https://www.academia.edu/19627572/Project_Camelot>.

Universitat Rovira i Virgili

Aquesta obra col·lectiva és un petit homenatge a una de les professionals més influents en l'antropologia catalana i espanyola dels darrers cinquanta anys. S'hi vol reflectir les diferents dimensions per les quals ha circulat la carrera professional de Dolors Comas d'Argemir, unes dimensions que necessàriament s'intersequen amb la seva condició de dona, catalana, de classe obrera però també amb el context històric, econòmic, polític, acadèmic i social pel qual ha transitat personalment i professionalment.

El llibre, en el qual hi ha disset col·laboracions, s'estructura en tres parts: l'àmbit del parentiu i la família; les situacions de cura i les persones cuidadores, i el gènere i els feminismes. Finalment s'hi aplega un darrer grup d'articles miscel·lanis.

[publicacions] urv

DEPARTAMENT D'ANTROPOLOGIA, FILOSOFIA I TREBALL SOCIAL
Universitat Rovira i Virgili